

# 目 录

序 论 .....	1
论题的导入和周易发生学上的问题点 .....	1
上 编 .....	13
《周易》成立的研究（上） .....	13
<b>第一章 伏羲神农和画卦重卦关系考</b> .....	15
引言 .....	15
第一节 《易传》所见伏羲和神农考 .....	15
小结 .....	19
第二节 传统的伏羲神农画卦重卦说质疑 .....	19
小结 .....	23
第三节 现代学者的看法 .....	23
小结 .....	28
第四节 伏羲神农和三易成立考 .....	28
小结 .....	34
本章结论 .....	34
<b>第二章 文王演《周易》说考</b> .....	36
引言 .....	36
第一节 传统的文王演《易》说质疑 .....	36
小结 .....	40
第二节 现代学者的看法 .....	41
小结 .....	44

第三节 文王演《周易》和夏商易之关系 .....	44
小结 .....	47
第四节 “演”字的内涵及其意义 .....	47
小结 .....	53
本章结论 .....	53
<b>第三章 夏商易学成立考</b> .....	55
引言 .....	55
第一节 古史中所见的夏商易书 .....	55
小结 .....	61
第二节 现代学者的看法 .....	62
小结 .....	64
第三节 夏商易学有无考 .....	65
小结 .....	70
第四节 夏商易学筮法推测与难点 .....	70
小结 .....	74
本章结论 .....	74
<b>第四章 河图洛书和先后天八卦之研究</b> .....	76
引言 .....	76
第一节 河图洛书溯源 .....	76
小结 .....	93
第二节 现代学者的看法 .....	93
小结 .....	97
第三节 河图洛书的特点和作八卦 .....	97
小结 .....	105
第四节 先后天八卦成立考 .....	105
小结 .....	113
本章结论 .....	113
<b>第五章 阴阳爻成立考</b> .....	115
引言 .....	115

第一节 古代阴阳爻成立说质疑 .....	115
小结 .....	118
第二节 现代学者的看法 .....	118
小结 .....	122
第三节 阴阳爻成立之研究 .....	122
小结 .....	130
第四节 六爻爻位成立考 .....	131
小结 .....	135
本章结论 .....	136
<b>第六章 重卦成立考</b> .....	138
引言 .....	138
第一节 古代重卦成立诸说质疑 .....	138
小结 .....	141
第二节 现代学者的看法 .....	141
小结 .....	143
第三节 “重”字含义的分析和研究 .....	144
小结 .....	148
第四节 重卦早于单卦说 .....	148
小结 .....	150
本章结论 .....	151
<b>第七章 数与《周易》之关系的研究</b> .....	152
引言 .....	152
第一节 筮法和卦爻辞中的数 .....	152
小结 .....	157
第二节 数字卦和现代学者的看法 .....	157
小结 .....	164
第三节 用九用六之研究 .....	164
小结 .....	169
第四节 象和数关系考 .....	170

小结.....	175
本章结论.....	175
 中    编.....	 177
周易成立的研究（下）.....	177
<b>第一章 《周易》得名考</b> .....	179
引言.....	179
第一节 传统的《周易》名义诸说质疑 .....	179
小结.....	182
第二节 现代学者的看法 .....	183
小结.....	189
第三节 夏商易书得名之研究 .....	189
小结.....	192
第四节 《周易》名义之研究 .....	193
小结.....	196
本章结论.....	196
<b>第二章 八卦取象考</b> .....	198
引言.....	198
第一节 传统的八卦取象说质疑 .....	198
小结.....	201
第二节 现代学者的看法 .....	201
小结.....	203
第三节 三易取象的比较研究 .....	203
小结.....	205
第四节 八卦卦名和八卦取象考 .....	206
小结.....	209
本章结论.....	209
<b>第三章 《周易》卦名考</b> .....	211



引言	211
第一节 《易传》的卦名说质疑	211
小结	217
第二节 现代学者的看法	217
小结	219
第三节 取象法的研究	220
小结	229
第四节 取义法和特殊卦名的研究	230
小结	237
本章结论	237
<b>第四章 卦序排列之研究</b>	239
引言	239
第一节 传统的卦序排列说质疑	239
小结	244
第二节 现代学者的看法	244
小结	247
第三节 《易传》各篇卦序之研究	247
小结	253
第四节 帛书卦序和今本卦序的比较研究	253
小结	258
本章结论	259
<b>第五章 卦爻辞中的象学思想</b>	260
引言	260
第一节 象与《周易》关系的研究	260
小结	270
第二节 象辞的形而上特点之研究	271
小结	279
第三节 动态卦象的研究	279
小结	284

第四节 象辞中功誉之象的意义 .....	285
小结 .....	288
本章结论 .....	288
<b>第六章 《易传》和《左传》的象数思想</b> .....	289
引言 .....	289
第一节 《易传》的象数思想 .....	289
小结 .....	291
第二节 《左传》的象数思想 .....	292
小结 .....	294
第三节 现代学者的看法 .....	294
小结 .....	296
第四节 两种象数观的比较研究 .....	297
小结 .....	299
本章结论 .....	299
<b>第七章 孔子和《周易》关系考</b> .....	301
引言 .....	301
第一节 孔子读《易》考 .....	301
小结 .....	306
第二节 传统的孔子作《易传》说质疑 .....	307
小结 .....	309
第三节 现代学者的看法 .....	309
小结 .....	312
第四节 孔子和《易传》的成立考 .....	313
小结 .....	323
本章结论 .....	323
<b>下 编</b> .....	325
《周易》的宗教思想 .....	325

<b>第一章 筮短龟长的筮法信仰</b>	327
引言	327
第一节 龟卜和占筮并存的《左传》时代	327
小结	330
第二节 《周礼》和《左传》的卜筮观	331
小结	333
第三节 筮短龟长说成立的研究	334
小结	337
第四节 人谋鬼谋的筮法成立说	338
小结	342
附论：筮法信仰的哲学特性	343
小结	345
本章结论	345
<b>第二章 卦爻辞中的阴阳思想</b>	349
引言	349
第一节 对阴阳学说的发生学分析	349
小结	353
第二节 卦象、卦爻辞中的阴阳问题	353
小结	361
第三节 阴阳概念成立考	362
小结	365
第四节 阴阳交感思想的分析	365
小结	367
本章结论	367
<b>第三章 《咸卦》与感生帝说</b>	369
引言	369
第一节 《咸卦》卦序与咸字本义质疑	369
小结	374
第二节 “感”字深层义项考	374

小结.....	377
第三节 《咸卦》爻辞和“履帝武敏歆” .....	377
小结.....	386
第四节 《咸卦》与性舞蹈 .....	386
小结.....	391
附论：《咸》、《艮》同象说 .....	391
小结.....	393
本章结论.....	393
<b>第四章 《乾卦》与龙蛇图腾</b> .....	396
引言.....	396
第一节 应龙处雨溯源 .....	396
小结.....	400
第二节 龙和雨水关系考 .....	400
小结.....	406
第三节 传统的《乾卦》诸说质疑 .....	406
小结.....	410
第四节 焚巫尪与作土龙 .....	410
小结.....	417
本章结论.....	417
<b>第五章 卦爻辞中的忧患意识</b> .....	419
引言.....	419
第一节 忧患意识产生的认识论根源 .....	419
小结.....	426
第二节 象辞中的忧患意识分析 .....	426
小结.....	431
第三节 忧阴喜阳的思想倾向 .....	431
小结.....	435
第四节 兆辞忧患的哲学意义 .....	435
小结.....	439

本章结论	439
<b>第六章 卦爻辞中的天命鬼神观</b>	441
引言	441
第一节 卦爻辞中所见的天命鬼神考	441
小结	445
第二节 现代学者的看法	445
小结	448
第三节 《易传》中的天命鬼神观	448
小结	451
第四节 天命鬼神和《周易》宗教思想	451
小结	454
本章结论	454
<b>第七章 牝马牝牛和残存的母性崇拜</b>	455
引言	455
第一节 牝马牝牛考	455
小结	460
第二节 现代学者的看法	460
小结	464
第三节 牝马牝牛的宗教思想	464
小结	467
第四节 牝马牝牛关系考	468
小结	470
本章结论	470
<b>结论：</b>	472
第一节 关于《周易》成立的结论	472
第二节 关于《周易》宗教思想的结论	477
<b>附录：</b>	479
本论文全部引用论著索引	479

# 序 论

## 论题的导入和周易发生学中的问题点

本论文的中心宗旨是从发生学角度来探讨《周易》的成立和它的宗教思想。而这一角度迄今为止，尚无人涉及。因为在中国易学史上，“《易》历四圣”，甚至“《易》历十圣”的《周易》成立说已经将发生学的探讨局限在上述几个“圣人”身上，学者们对此发生观的态度是肯定说和否定说参半。例如，唐代易学家孔颖达就是肯定说的杰出代表。而宋代易学家欧阳修则又是肯定说的知名学者。到了现代，以顾颉刚教授为代表的古史辨学派，对中国上古文化史和思想史进行了新的审视。他们否定了十圣，四圣，也否定了《周易》经传，更视《连山》和《归藏》为子虚乌有。这一学派中的领袖人物顾颉刚教授的《周易卦爻辞中的故事》，郭沫若教授的《周易时代的社会生活》，李镜池教授的《周易探源》，余永梁教授的《易卦爻辞的时代及其作者》等人的论著，对中国现代易学的发展产生了重大的影响。由此也就造成了现代学者对《周易》发生学的研究涉猎不多的现象。虽然几乎每一部现代易学著作都涉及到《周易》的成立问题，但却都以几千字、几百字的概述，匆匆结束了对这一重大问题的探讨。北京大学教授朱伯崑《易学哲学史》中，对此大问题也只略提几笔。

是什么原因阻止了现代易学对《周易》的成立进行深入、细致地研究呢？

以我的看法：是古史辨学派的顾颉刚教授和历史考古学派的张政烺教授影响了现代易学界对《周易》发生学的研究。

顾颉刚教授的古史辨学派，把《周易》前史统统否定了，现代易学界的学者受自身学术功力和研究专长的局限，只好调过头来去分析和研究卦爻辞的文义和哲学思想，造成一本又一本的《周易》注释著作的产生。而张政烺教授的历史考古学派，手中握有最新出土的易学实物史料，他们一篇又一篇的发表发掘报告和学术论文，很多成就和结论推翻了中国易学史上的定论。但是，由于他们研究专长的限制，再加之对新的出土文物的期待，使他们愈发谨慎而小心，不敢越雷池一步。两派观点制约着现代易学界对《周易》的成立问题的专题研究。

第一个试图冲出这一罗网的是中国社会科学院赵国华研究员，他既不管顾颉刚教授对河图洛书演八卦说的否定，也不顾张政烺教授对八卦卦画是由数字演变而来的论证，提出了半坡氏族时代半坡彩陶鱼纹向河图、洛书和八卦的演化。他的《生殖崇拜文化论》是研究周易发生学中的八卦的起源问题的专题研究著作。可惜他英年早逝，留下了这部漏洞百出但却不乏真知灼见的著作。

一个古老的学派使我萌生了要从发生学角度研究《周易》的成立和它的宗教思想的想法——使王国维和陈寅恪成为现代史学两大泰斗的德国历史语言考据学派。对王国维和陈寅恪二先生极为尊敬的日本史学泰斗白鸟库吉博士也同样是该学派的杰出代表。这和此三人先后赴德留学、从事研究有重大关系。

从对史料的考辨中，找出史料的原始内涵，并借助文字和考古材料，分析和研究史料中的思想和文化背景，最后提出对史料的新见解，这也许就是这一学派的治学方法论的精髓所在。因此，本论文的易学研究方法论即非古代的象数派、义理派，也不是训诂派。而是：

借助于列维——布留尔的原始思想说和让——皮亚杰的发生认识论说，借助于弗雷泽的交感巫术说，借助于古代文献资料 and 出土的考古实物资料，借助于对文字内涵的本义和历史演变的规律的考证，研究《周易》的成立和它的宗教思想，以此来完成对周易发生学的研究。

在进行我的研究之前，有必要先将《周易》在易学史上的—些基本常识和概念加以介绍。在介绍的过程中，问题点也随之而提出，为以后的研究作个基础。这一介绍从以下十二个方面进行：

### 第一，八卦的成立。

一般意义上的八卦，指三爻的八个卦。即乾 ☰ 、坤 ☷ 、震 ☳ 、巽 ☴ 、坎 ☵ 、离 ☲ 、艮 ☶ 、兑 ☱ 。《易传》中认为是包牺氏“仰则观象于天，俯则察法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物”而作成的。而古代异说也有不少，大致形成伏羲画卦说、神农画卦说、大禹画卦说、文王画卦说。但以伏羲画卦说为主。那么，古代是否有伏羲其人存在？古代易学家们大多持肯定看法。但是，古史辨学派的“累层地造成中国上古历史”说，则完全否定伏羲的存在。而历史考古学派认为爻画是由数字卦演变而来，也就否认了伏羲画卦说。作为周易发生学上的首要问题，这是必须给以回答的。伏羲，不论是作为一个人，还是作为一个神话中的神，或一个部落酋长、远古社会中的帝王、众多巫师和部落酋长的结合体，甚至是一个时代的指代，根据我的考证，我肯定一个部落酋长和巫师的结合体的伏羲氏，在历史上有过真实的存在，而且画卦和重卦都出自他的时代或出自他的笔下。



## 第二，六十四卦的成立。

古代学者提出了伏羲重卦说、神农重卦说、文王重卦说等观点，但以神农重卦说为主。那么，历史上是否有神农其人，他和重卦的关系，以及重卦的原始内涵，演卦和重卦是一回事还是两回事，等等，对上述问题古代的学者们是持肯定观点的。古史辨学派对此的否定，似乎也得到了历史考古学派的认可。但是几条出土的数字卦实物史料，却打破了上述的否定说。即在出土的卜辞中，其中一条上面刻着：

七五七六六六魁。七八七六七六隗。

这两个数字卦下的“魁”“隗”二字，恰恰是神农氏的别名，又是《连山》作者的别名。张政烺教授认为这是卦名。而根据我在本论文中的研究，这条卜辞意义重大，让人改变了对夏商易学中的一系列看法，并非卦名说就可以了事的。它对《连山》存在与否、《连山》和《归藏》的作者问题、重卦和演卦问题、神农重卦说的原始内涵等等重大问题的解决，起了不可替代的作用。

## 第三，卦爻辞的成立。

古代学者提出了文王作卦爻辞、文王只作卦辞、周公作爻辞、孔子作卦爻辞等说法。而古代史辨学派和历史考古学派则都否定此说，而认为出自不知姓名的巫史之手，而且又是非一时一人之作而成。郭沫若教授似乎觉得这样说有点不负责，他找出了骀臂子弓当作者。此两派观点多不可信，缺乏力证。我倾向于文王是部分卦爻辞的作者，详细考证见本论文有关章节。相反，古史辨学派和历史考古学派的学者认为卦爻辞有文王以后的史事，所以不可能是文王所作。此说的出发点是：肯定卦爻辞是文王所作，然后找出反证来推翻它。实际上文王只是部

分卦爻辞的作者，而非全部。此问题涉及到卦爻辞的分期和断代，以后我另有专著研究这一问题。

#### **第四，河图洛书和八卦的成立。**

《易传》中讲伏羲画卦之后，又讲了河图洛书，是圣人作八卦的依据。但是，从古到今，易学家都想讲清楚河图、洛书的来历及此二者是怎样“则之”才产生的八卦。可是，到今天为止只有一个古老的故事被反复提起：黄河和洛水中神龟和龙马出世，送来了河图和洛书。古史辨学派对故事斥为虚妄。而历史考古学派则拿出汉代的太乙九宫占盘，证明它和作八卦没有关系。但谁也没有讲出此二者的来历。在我对数字卦和文字的起源进行分析和考证时，终于找出了河图、洛书的来历及此二者和作八卦的对应关系，从而彻底解决了周易发生学上的与此有关的种种疑难课题。

#### **第五，《易传》的成立。**

《易传》，又名《十翼》《易大传》《周易大传》，它共有七种十篇。即：《系辞》上、下；《彖》上、下；《象》上、下；《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。相传《易传》为孔子所作。此说在古代引起了易学家欧阳修等人的怀疑，认为它的文辞和内容相互矛盾。古代大多数学者则坚持此说。现代的古史辨学派则完全否定此说。理由之一就是汉代曾发现《说卦》三篇，可见《说卦》、《序卦》、《杂卦》也是孔子以后才产生。历史考古学派因为帛书《易传》的出土，使他们在模棱两可之间，未作最后结论。而实际上，从北宋的欧阳修到现代的古史辨学派在此问题上犯了错误。因为《易传》的作者问题，《史记》只讲孔子“序”了《易传》五种八篇，而《汉书》等著作才正式将“序”字改成“作”字。此二者有本质区别。其次，《说卦》三

篇，按先秦、两汉的习惯应是指《说卦》上篇、中篇、下篇；或一篇、二篇、三篇。这里的《说卦》和《易传》中的《说卦》，名同而文异，完全不是一回事。而古史辨学派却以此作为力证来否定孔子作《易传》说。我认为，《易传》前五种八篇出自孔子之手，是孔子整理、编定的，是“序”是“述而不作”。而孔子的一些观点都以“子曰”的形式记录在《易传》中。《序卦》和《杂卦》则是孔子以后才正式加入《易传》行列中的。今本帛书《易传》的出土，为我的上述论述增加了有力的论据。

## 第六，夏商易书的成立。

史传《周易》之前有《连山》《归藏》二部易书，分别是夏、商二代的占筮书。古代易学史，对于此二书的存在是持肯定的看法的，但后来此二书失传了，偶尔有人会以伪书传世。但有关此二易书的部分真实史材是可信的。在这一点上，历史考古学派持肯定看法，而古史辨学者又持否定看法。本论文中的考证，试图描述出夏商易书的大致状况，并纠正了一些古代易学史上有关夏商易书的不正确观点。我肯定了夏商易书的存在，并利用夏商二代的历法，推测此二易书的筮法。把几千年易学史上对夏商易书研究停滞不前的局面，向前推进了一大步。（限于本书研究专题的限制，以后将有文章研究夏商易书的筮法问题。）

## 第七，《周易》名义的成立

关于《周易》名义的成立问题，古今学者提出了守宫说、三易（三义）说、变易说、日月说、筮书说、朝代名说、地名说等观点、即上述前五说指“易”字，而后两说指“周”字。但是根据我的考证，上述诸说并不妥当。一个最关键的问题是：周易不等于《周易》。即《周礼》中“三易”之一的《周易》内涵

和《左传》中周史以“周易见陈侯”的周易内涵不一样。周易的“易”和三易的“易”是同一个概念的。今天的《周易》是从周易和《易象》中形成的。因为古时候没有标点符号，书名和朝代的某一种书的简称，被后人理解成一体了。这一语义上的误解，造成了千年易学史上的名义纠纷。而实际上，周代易书（即周易）的原始名称是《易象》。《周易》是后人对周易（即周代易书）的误解。

## 第八，八卦取象的成立。

夏商周三个朝代的易书，它们的基本组成结构是一样的，都是由八卦组合而成六十四卦，而这三种易书的八卦之名又是一样的。但就《周易》来讲，八卦卦象和卦名之间的对应关系、八卦卦象和自然界中八种自然景象之间的对应关系是怎么形成的？古代学者们提出了象形文字说。如 ☰ 是古天字，☷ 是古地字，☵ 是古水字，☲ 是古火字。但也只是解决上述四个卦。而艮 ☶、震 ☳、兑 ☱、巽 ☴ 四个卦卦象和山、雷、泽、风四种自然景象有对应关系，以及上述八卦在《说卦》中的各种取象形成的原因，等等，这些问题古今学者们一直无法解决。古史辨学派也曾多方努力，但终归失败。在本论文中，我从对夏商易书中八卦卦象和取象的研究入手，找出了三代易书卦象、卦名和取象之间两大规律：象形文字说和义理会意说。不但彻底解决了八卦卦象、卦名、取象三者之间的对应关系，而且又找出了《说卦》中八卦的种种应用取象形成原因。以此为出发点，研究六十四卦卦名的形成，也同样是上述两大规律作用的结果。

## 第九，关于《周易》的象学思想。

如果说《周易》六十四卦的思想和《易传》的思想有本质

区别的话，那么，这一区别乃在于前者是象学，而后者是儒家。象学才是《周易》思想的核心所在，它不完全是以后所说的象数学。具体来讲，这一象学思想有如下两种表现：忧患之象、阴阳之象。这又是《周易》象学思想的核心。正是因为有了象学思想，使《周易》从筮书走向了哲学，从蒙昧意识走向了人类理性意识的崛起，乃至于成熟。因为出现在卦爻辞中的象学思想，具有形而上的意义，是以一种具体形象的本质特征来指代世间一切事物，象在这里是道，是形而上性质的。象学思想通过宗教的、神学的形式表现出来，启迪后代客观唯心主义性质的象数、义理之学的兴起。本论文正是以这一象学思想为中心展开考证和研究的。相反，古史辨学派、历史考古学派，以及古代的易学家们，却没有把握住这一中心，因此也就影响到他们对整个易学思想的认识。

这一象学思想在《易传》时代产生了变化，即被儒学思想所取代，而原始的象学思想则成了《易传》中由数到象的象数观和《左传》中由象到数的象数观共同的思想来源，对《周易》卦序的形成产生了重大指导作用。以此为线索，为解读《左传》中一些疑难筮例提供了很大的帮助。而这两种象数观及《周易》卦序中的数理规则，对于古史辨学派和历史考古学派来说，因其研究专长的不同，使他们没能真正走进易学的殿堂，结论的不足信在所难免。

## **第十，感生帝说和龙蛇图腾的问题。**

以对古文献考辨而著称的古史辨学派却根本没有发现卦爻辞中的感生帝说内容，他们只是对《诗经》和古代神话传说的文献记载中的感生帝说过涉猎，而卦爻辞中的感生帝说，几千年易学史上无人论及，进而也造成了几千年易学史上对《咸》、《艮》二卦内涵的误解。而以文献考古见长的历史考古学

派迄今为止，尚无人能利用甲骨资料去解读《乾》、《坤》、《大有》三卦中的龙蛇图腾的原始内涵。几千年的易学史上则对此三卦以星象说、史事说、象数说等观点去解读，误解不胜枚举。略有理性的学者则只好明确说明原义不详。本论文中则用了近四万字的篇幅去重新考证上述各卦的原始内涵，终于使真相大白于天下。我们将找到殷周时代从神话、传说、诗文到甲骨卜辞中记载的上述五个卦的真实含义和文化背景。对上述几个卦的破译，对河图洛书来历的考证，对象学思想的揭示，是本论文下功力最大、凝心血最多的地方。这些也是几千年易学史上难点的集中所在！在本论文中，《咸》、《艮》二卦的感生帝说内容和性舞蹈含义《乾》、《坤》、《大有》三卦的求雨内容和巫术祭义含义，第一次被揭示出来。

### 第十一，宗教思想的研究。

本论文在完成周易发生学上主要问题考证后，立刻展开了对《周易》宗教思想的研究。因为：对《周易》的成立得出了具体的结论后，就需要对易学中的宗教思想进行研究，它是《周易》的成立研究的辅助和思想、文化背景。所谓宗教思想，主要指卦爻辞中的反映原始巫术意识向成熟的、理性化的哲学意识转化过程中所表现出来的思想。原始宗教思想以对天命鬼神的崇拜、对禁忌制度的畏惧、对图腾的信仰及对筮书和筮法的依赖为主要内容。

在本论文中，我着重研究了和《周易》的成立密切相关的一些宗教思想。如：感生帝说的天人一体的信仰，性舞蹈和乞求生育、农业生产、家畜生产兴旺的信仰，作土龙求雨和焚巫尪消灾的信仰，阴阳思想和崇阳贬阴的信仰，残存的母性崇拜信仰，以及忧患意识这一带有哲学性和宗教性双重色彩的畏惧、不安、忧心忡忡的原始宗教信仰对神秘数字和筮法的信仰，等

等，上述思想、文化背景成为《周易》的成立的重要说明和注解，构成了《周易》哲学思想的主干。正是由对《周易》成立的研究、对《周易》宗教思想的研究，组成了我所谓的周易发生学。

## 第十二，本论文材料的使用说明。

从一个全新的角度去研究易学，必须利用可靠的材料。因此，在材料的选取上，我努力选择那些众所周知而可信度高的史料和甲骨文字史料。而对一些有争议的史料，则重新予以考证，在澄清本源和字义的情况下，决定史料的使用与否。如宋代史学家郑樵在《通志》中提出了三坟说，又认为殷代有两部易书《归藏》和《坤乾》。前者的八卦取象是归藏生动长育止杀，后者的八卦取象是天地日月山川云气。经我考证，此说不妥。殷易叫《归藏》，又称《坤乾》，而天地日月山川云气是殷易的基本取象，同今本《说卦》中众多《周易》的八卦应用取象一样。详细考证，请见本论文中有关章节。而本论文中大量采用日本学者的观点，主要是因为这些学者时常有让人赞叹的结论和考证。如白鸟库吉博士及其哲嗣白鸟清教授的观点，铃木由次郎博士和安居香山博士的观点，等等。在易学世界化的今天，参考各国易学家的研究成果，对研究易学是件十分有益而又极为重要的工作。

归纳起来，本论文使用的材料由以下十个方面组成：

- ①中国古代史籍，即所谓正史。
- ②中国古代经书，包括儒、道、佛三家。
- ③中国古代学术笔记文集，即所谓类书。
- ④中国古代工具书，以文字学为主。
- ⑤中国古代易学著作和研究论文。
- ⑥现代中国、日本易学著作和研究论文。

⑦中国古代甲骨文字史料。

⑧文化人类学、民俗学、神话学上的有关考察报告和研究论著。

⑨中西哲学史、思想史上的有关论著。

⑩与本论文有关的一些自然科学学术论著。

全部材料的出处，请见本论文最后的索引。部分引用材料在有关章节的注释中写出，作为参考。

本论文要达到的目的是：

①订正古今易学史上对夏商周三代易书成立问题上的种种错误、观点和误解。

②提出我对周易发生学上一些重大问题的考证和结论。

③找出周易发生学上文化和思想的背景。

④描绘出《周易》思想的核心和它成立的历史过程。

⑤解答古今易学史上无法回答、不得确解的部分疑难卦爻辞的原始内涵。

⑥宣告一种研究《周易》的新方法、新学科的正式诞生，即周易发生学，一门专门研究夏商周三代易书成立和思想文化背景及各自思想体系的学科。

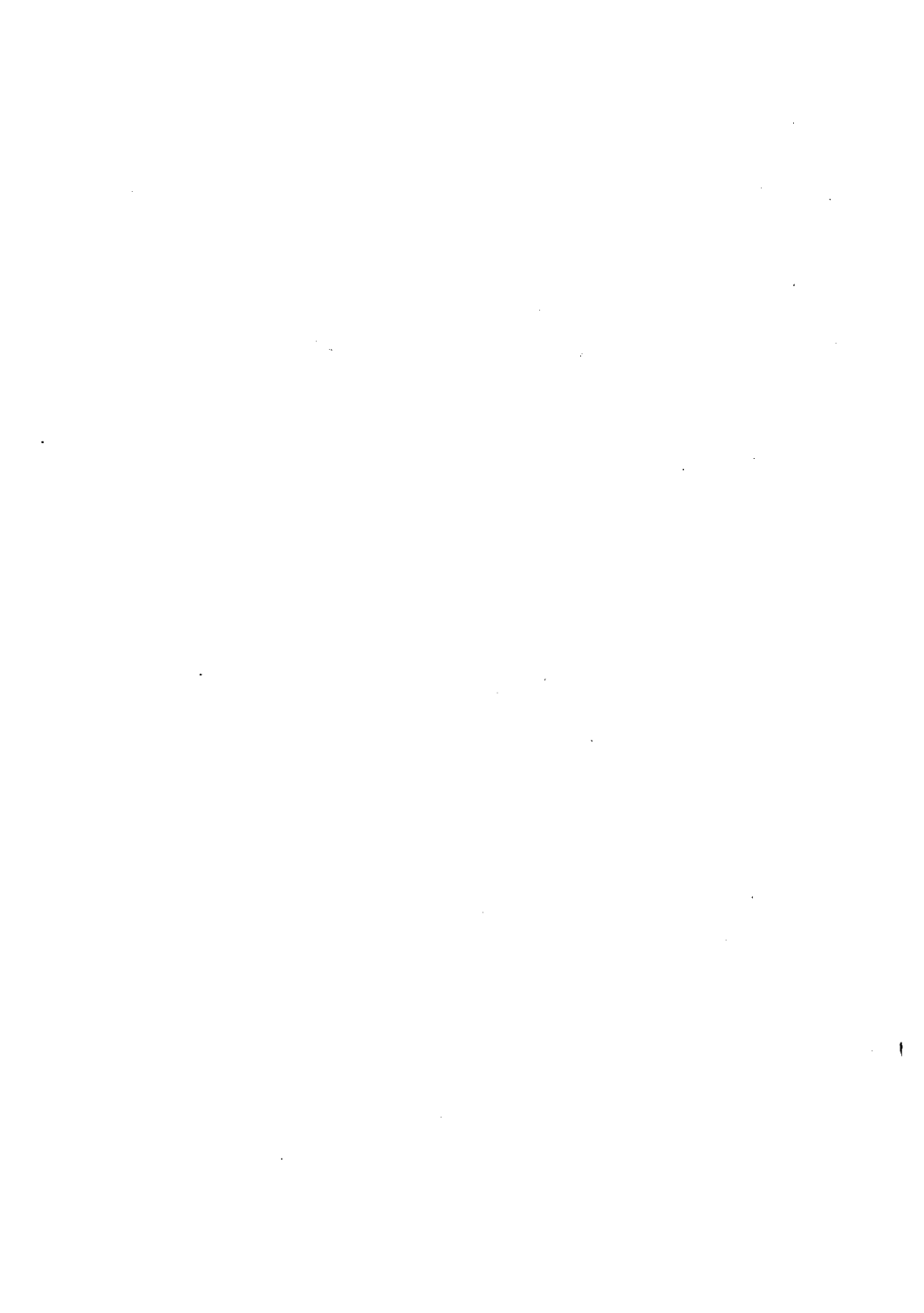
另外，关于《易传》的详细考证和思想的研究，关于卦爻辞的分期和产生年代的确定，以后另有论文专门加以研究，用来作为周易发生学的辅助性研究。





## 上 编

《周易》成立的研究（上）



# 第一章 伏羲神农和画卦重卦关系考

我们的研究从这里入手，是因为在中国古代易学史上的一般观念中：伏羲和神农相传是作八卦或说重卦之人。因此，对这两个神话传说人物和《周易》成立之关系的研究，是研究《周易》发生学的立脚点。但是围绕这一问题，却有种种不同观点，大致以伏羲画卦、伏羲画卦又重卦、神农重卦这三种观点为主流。由此形成了古代易学史上“《易》历三圣”和“《易》历十圣”的《周易》成立史观。

相反，有些学者则不但否定伏羲神农和《周易》之间的关系，反而连是否有此二人存在都持否定态度。众说纷纭，莫衷一是。事实真相究竟如何，让我们对此进行严谨而详实的学术审查吧！

## 第一节 《易传》所见伏羲和神农考

《周易》卦爻辞中没有伏羲和神农的名字出现。但是在《易传》中却分别出现了两次。

《易传·系辞》：

古者庖羲氏之王天下，仰则观象于天，俯则察法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。庖羲氏没，神农氏作。斗木为耜，揉木为耒。耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄

帝、尧、舜氏作。

这里的庖羲氏，即伏羲氏。

在中国古籍中，伏羲氏异称共有二十五种。如下：

伏戏（见《伪三坟》）、伏羲（见《易坤灵图》）、伏羲（见《尚书大传》）、炮牺（见《左传》）、包羲（见《汉书》）、庖牺（见《易传》）、庖羲（见《帝王世纪》）、虑戏（见《世本》）、虑仪（见《管子》）、虑牺（见《尸子》）、虑羲（见《汉书》）、戏皇（见《尚书大传》）、羲皇上人（见《陶渊明全集》）、皇雄（见《世纪》）、太帝（见《史记》）、太昊（见《汉书》）、泰帝（见《史记》）、泰氏（见《庄子》）、泰皇（见《春秋后语》）、春皇（见《拾遗记》）、人皇（见《春秋后语》）、九皇（见《史记》）、帝（见《易传》）。

而神农氏的异称则有十一种。如下：

神农（见《易传》）、伊耆（见《礼记正义》）、赤帝（见《潜夫》）、魁隗（见《潜夫》）、塊隗（见《潜夫》）、炎帝（见《潜夫》）、帝魁（见《陶渊明全集》）、连山（见《帝王世纪》）、烈山（见《帝王世纪》）、万山（见《路史》）、列山（见《路史》）。

二者相比，伏羲的异称比神农多一倍以上。就这现象而言，至少说明：

其一，伏羲的传说历史显然远在神农之上，正因其久远才有可能为以后的崇拜提供产生异称的根据。（古籍记载说明伏羲在神农之前。）

其二，在伏羲和神农二者之间，神农的记载较为可信。不仅仅因为他出现年代晚于伏羲，还因为异称的数目远少于伏羲，则后代人对神农传说人为修饰的痕迹也必然少，从而保留了一些有关神农的原始记载。

在《易传》作者看来，伏羲的形象是：



- ①王天下。指大一统的王权。
- ②仰观俯察。指对自然和天文气象探讨。
- ③近取远取。指对人类和自然物探讨。
- ④作八卦。指发明文字和宗教。
- ⑤作网罟。指生产劳动和科技发明。


而在《易传》中神农的形象是：


- ①教天下。指对农业生产的发明和讲授。
- ②聚天下货。指对商业交易的发明。

两厢对比，可以发现：伏羲在《易传》时代是文化、政治、科技的源头，而神农仅仅是一个行业神而已。即在这里，神农的功绩只是伏羲的补充。具体来讲，上古易学史上，伏羲是易学的首创者，神农只是易学的完善者之一。伏羲的易学贡献，按《易传》所讲，即：

- ①作八卦。没讲明三爻卦还是六爻卦。

②观《离卦》而制网罟。这里  没说明就是指  重离的六爻卦。

神农的易学贡献，按《易传》所讲，即：①观《益卦》而作耒耨。显然是六爻卦， 为卦象。

- ②观《噬嗑》而兴交易集市。又是六爻卦，卦象是 .

从上述记述中，可以得出：伏羲作八卦的传说是上古易学史上的重要观念，但从中尚不能判定是三爻卦还是六爻卦。而神农并未参予作八卦和重卦，但神农时代已有六爻重卦。在伏羲时代，八卦的“通神明之德”和“类万物之情”的作用，意义重大而且深远，是沟通天命鬼神意识的一种方法。以这种方法作为“绝地天通”的对立物而出现。见《国语·楚语》：

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作

享，家为巫史，无有要质，民匱于祀而不知其福。烝享无用，民神同位，民渎齐盟，无有严威，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。顓頊受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

绝地天通和通神明之德、类万物之情，在对天地自然、天命鬼神二者与人的关系上，正是两种截然对立而又互补的方法。而神农则完全没有在这一意义上的易学价值。

另一方面，卦象对社会生产和科技发明的指导意义，也即“以制器者尚其象”的两周易学思想中的实用理性主义传统，依《易传》作者的看法，是肇始于《易》之初的伏羲、神农时代。

在《易传》作者眼中，伏羲、神农的现实意义，远远大于远古时代神话传说中的宗教意义。在这里，伏羲、神农尚没有太多神格色彩，和《山海经》《诗经》等书相比远古社会始祖神的神格描述相比，《易传》作者清醒、冷静而又富于实用理性主义色彩的思想，对于以后中国古代易学的发展模式，具有不可估量的启迪作用。

在《易传》的全文中，这两次出现的伏羲和神农的记述之外，另有一些与此有关的记述，但却以“圣人”二字指代。如：《系辞》：圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶刚柔相推而生变化。

《说卦》：昔者，圣人之作《易》也……

《彖·鼎卦》：圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。

《文言·乾卦》：知进退存亡，而不失其正者，其唯圣人乎？

等等。上述各例，有时圣人是伏羲或神农的代名词，有时则指其他远古社会中的始祖神和部落首领。证据如下：

《系辞》讲“圣人有以天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，

系辞焉断其吉凶，是故谓之爻”。这里是讲圣人作象爻的过程，和前述伏羲观象作卦的过程完全一样，成为伏羲作八卦的另一种说法。相反而《彖·鼎卦》中的圣人，从文义和古代众多注本上看，根本不是指伏羲和神农，极有可能是黄帝、尧、舜、禹等人的指代。尽管《系辞》中有圣人和后世圣人两个术语，但在具体的指代上，圣人并不是伏羲和神农的专门指称。

### 小结：

在《易传》中，伏羲和神农都有具体的易学贡献和价值。但伏羲时代是否有六爻卦存在，《易传》作者未置可否。而且神农并未参予作八卦。八卦的产生，具有重大的意义。它同时标志着易学中实用理性主义传统的开端。古史中伏羲异称多于神农，一方面说明伏羲时代在神农之前，另一方面又说明有关神农时代的文献记录较伏羲时代可信度高。

## 第二节 传统的伏羲神农画卦重卦说质疑

《易传》作者提出了伏羲画卦的观点，自此以后，这似乎成了一种定论。但围绕《周易》的形成，古代易学史上形成了画卦、重卦、作卦辞、作爻辞的分层次《周易》成立史观。这里重点考察画卦重卦和伏羲、神农的关系。

围绕这一问题，大致有如下三种观点：

### 第一，伏羲画卦说。

《汉书·律历志》

自伏羲画八卦，由数起。

《汉书·五行志》：刘歆以为虑义氏继天而王，受河图，则



而画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，《洪范》是也。

《魏志·高贵乡公纪》：

庖牺因燧皇之图而制八卦……

《史记·日者列传》：

自伏羲氏作《易》八卦……

这些观点都是对《系辞》观点的继承。但是这个八卦是三爻卦，还是六爻卦，却都语焉不详的。而神农在《系辞》作者看来并未重卦，于是就有人主张伏羲画卦又重卦，也即认为伏羲画卦是六爻的八卦。见如下：

## 第二，伏羲重卦说。

《淮南子·要略训》：

然而，伏羲为之六十四变。

唐代李鼎祚《周易集解》引虞翻：

庖牺则天八卦，通为六十四。

唐代孔颖达《周易正义》对此有详细的考证。他认为：

案：《系辞》神农之时，已有盖取诸《益》与《噬嗑》，以此论之，不攻自破，其言神农重卦，亦未为得。今以诸文验之。案：《说卦》云：“昔者，圣人之作《易》也，幽赞于神明而生著，”凡言作者，创造之谓也。神农之后，便是述修，不可谓之作也。则幽赞用著，谓伏羲矣故。《乾凿度》云：“垂皇策者牺”。《上系》论用著云：“四营而成《易》，十有八变而成卦。”即言圣人作《易》，十八变成卦，明用著在六爻之后，非三画之时。伏羲用著，即伏羲已重卦矣。《说卦》又云：“昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”既言圣人作《易》兼三才而两之，又非神

农始重卦矣。又《上系》云：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”此之四事，皆在六爻之后，何者？三画之时，未有彖辞，不得有尚其辞。因而重之，始有变动，三画不动，不得有尚其变。揲著布爻，方用之卜筮，著起六爻之后，三画不得不尚其占。自然中间以制器者尚其象，亦非三画之时，今伏羲结绳而为网罟，则是制器，明伏羲已重卦矣。……故今依王辅嗣以伏羲既画八卦，即自重为六十四卦为得其实。

这种观点，在两汉时期缺乏力证，只是直接讲来。而在唐代以后，易学家们从《易传》中分析立论，致使这种观点异军突起，一时蔚然大观。

### 第三，神农重卦说。

《魏志·高贵乡公纪》：

《易》博士淳于俊曰：“包牺因燧皇之图而制八卦，神农演之为六十四卦。”

又见唐代孔颖达《周易正义》。

郑玄之徒以为神农重卦。

上一节中，我对《易传》中有关神农事迹的分析，得出了神农并未重卦的结论。这应该和《易传》的观点相差不远。汉代郑玄、魏晋时期淳于后等人的神农重卦说只是看到了“神农氏作……盖取诸《益》。”却没有深入分析这一陈述的内在涵义，因而此说不妥。

另外，关于画卦重卦还有不少观点，详细考证请见第五章阴阳爻成立考和第七章重卦成立考，这里只是探讨伏羲神农二者和画卦重卦的关系问题。

上述三种观点，从易学研究方法论角度而言，有如下不足：第一，在具体的卦过程上语焉不详。例如“仰则观象于天，

俯则察法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物”和八卦卦象 三、三三、三三、三三、三三、三三、三三、一一、和阴爻--阳爻--之间，缺乏直接的、有说服力的、可信的对应、演化关系，讲得过于笼统。

第二，各种史籍记载前后矛盾，莫衷一是，缺乏对史料的考辨、分析和甄别过程，人云亦云。例如郑玄等人的神农重卦说，更多的是主观误解而产生的观点。

第三，上述诸说的来源不清。从现存所有史籍中见到只是成熟化的上述诸说，而缺乏对各自观点发源点的陈述。如《魏志》中淳于俊的“神农演之为六十四卦”的观点，此说师承何处，和郑玄之说有无直接间接的继承关系，等等，史籍中一直没有交待。

第四，忽视对考古资料的利用。尽管有关《周易》的考古资料大量出土是近、现代的成果，但是古代仍然有不少资料出土，可是却一直没有引起易学家们应有的注意。比如：

《晋书·束皙传》：

汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安厘王冢，得竹书数十车，……其《易经》二篇，与《周易》上下经同。《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》略同，繇辞则异。

这一重大的发现，却一直没有学者给以研究，以致于时至今日，《易繇阴阳卦》已荡然无存，这对于《周易》成立的研究，缺少了十分重要的一个借鉴。

正因为存在上述治学方法论上的差距，所以对伏羲神农画卦成立说的研究，也就一直缺乏力证，还停留在“述而不作”的水准。这使我们觉得古代易学史上的伏羲神农画卦重卦说，在没有力证证明之前，不能轻率地加以肯定和引用。

## 小结：

古代易学史上有伏羲神农画卦重卦说的传统，大致成伏羲画卦、伏羲画卦又重卦、神农重卦三种观点。但是，因为在易学研究方法上的缺陷，致使上述诸说使人难以确信，因为力证不足。这有待于在大量资料运用基础上，给予重新考证和审查。

## 第三节 现代学者的看法

在现代易学史上，有个奇怪的现象，即：易学家们对伏羲神农和画卦重卦之关系，并不十分注重。相反，神话学家和考古学家却对此倾注了极大的心力，其中成就较大者当推王献唐先生的《炎黄氏族文化考》一书。而对中国古代宗教和神话研究做出惊人贡献的丁山教授在这里却望而却步匆匆一笔带过了。

具体来讲现代学者对上述问题明显地分成肯定派和反对派两种。

### 第一，肯定派的看法。

岑仲勉教授《易卦爻表现着上古的数学知识》：

“伏羲”虽是神话的人物，但我们可看作代表古人类的标识，不必拘泥<sup>①</sup>。

户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三合著的《儒教史》：

所传によれば、八卦を太古の三皇伏羲、六十四卦を神农か……それぞれ作制し<sup>②</sup>。

丁山教授《中国古代宗教与神话考》：

大体说来，神农氏是耒耜发明家，是耕种技术发明者，而

且留下遗嘱教人民：男必自耕而食，女必自绩而衣。……由商代的农神，初传闻而为厉山氏之子农，再传闻而为神农氏，诸子托古改制，大抵是有传说神话的根据<sup>③</sup>。

肯定派学者在这一问题上采取了或存而不论、或加以源流考辨的态度，没有武断地肯定，而是清理出伏羲神农和画卦重卦之间联系的可能性。现代学者学术理性和谨小慎微的态度于此可见一斑。

## 第二，否定派的看法。

郭沫若教授《周易之制作时代》：

八卦并非作于伏羲是毫无疑问的。本来伏羲这个人的存在已经是出于周末学者的虚构，举凡有巢、燧人、伏羲、神农等等，都是当时学者对于人类社会的起源及其进展的程序上所推拟出的假想人物，汉人把那些推拟来正史化了，又从而把八卦的著作权送给伏羲，那不用说完全是虚构上的一重虚构<sup>④</sup>。

詹秀惠教授《周易卦爻辞之著成年代》：

“河图”、“洛书”既为先秦人所传述之瑞征，非伏羲受命所专有，况《系辞传》仅将“河出图、洛出书”与“天生神物”、“天地变化”、“天垂象、见吉凶”同列为圣人作《易》取则之对象，且未明言“圣人”为伏羲。……伏羲为战国以后始出现之上古传说人物，邈茫难信。……伏羲画八卦既属乌有，重卦之说愈不足信，然以三画之爻，不能变动，唯六画之爻始可揲著布爻，作卦重卦者，必为一人，则系不刊之论。……然神农亦为战国后期始出现之上古传述人物；况《系辞》之意，亦非谓神农重卦，《周易正义》孔“序”已深辨之，其不足信明矣<sup>⑤</sup>。

蔡介民教授《周易源流考》：

按今《系辞》谓伏羲画卦之说，《世本》中无三？《史记·日者列传》中有之，而出于司马季主之传闻，且不伏羲之出世，

至早不过汉初，岂可据以为信乎<sup>⑥</sup>？











反对派的论述，大多如此。自宋代欧阳修开始对《易传》作者产生怀疑以后，中经清代崔东壁发扬光大的疑古派史学，到了现代学者手中，以顾颉刚教授和郭沫若教授为此学派的杰出代表人物。

否定派的审查的立足点是上古史籍，即文字史料。而对考古学资料的忽视和大量易学实物考古资料近几年刚刚出土的事实，成为该学派洋洋洒洒千年历史上所首次遭受的致命重创。比如：

郭沫若教授一九六六年三月三十一日在给易学家李镜池教授的回信中断言：

周金文中无八卦痕迹<sup>⑦</sup>。

而殷代、周代金文中八卦的痕迹却比比皆是。见如下：

凤雏村周初墓葬出土的𠩺铭文中“”即六六一六六一，即震卦卦象。河南安阳出土的商末四盘磨铭文中“”和“”即“七八七六七六”和“八六六五七八”，即未济卦卦象和明夷卦卦象。湖北麻城出土的周初中方鼎铭文中“”和“”，即“八七六六六六和七八六六六六”，即比卦卦象和剥卦卦象，等等。类似出土实物史料证据达几十件之多！显然，郭氏关于“殷周典籍以及古器物文字、如卜辞与金文之类丝毫也没有表现着八卦的气味。”这一结论是错误的。乃至得出《周易》作者为孔子弟子骀臂子弓这一更为不正确的结论<sup>⑧</sup>。

现代学者的研究，在伏羲神农的名字用意和异称繁多的原因这两个方面的探索，却是成就辉煌。

关于伏羲。

戏、牺、仪三字同音伏虑与包、庖为双声音转，皆以音同或音通通用。包与伏、虑俱属重唇，犹冯犹冰，俱牟之音转也。虑今读如密，密固出于牟也。伏今读若芜，芜亦出于牟也。密牟同纽，以虑之读密，知牟可重组读虑。芜牟亦同纽，以伏之读芜，知牟之可重组读伏。纽既相通，郭转无定，伏虑包庖四字之音出于牟，了无可疑。知伏虑转包之理，即知牟可转虑之故矣。伏羲风姓，风周读如喷，古读如鹏，鹏犹廓也，牟音转廓，廓亦作风，牟、风一事也。伏羲女弟嫫母，嫫即包，以女身加女，嫫犹娃，言为包氏之娃，初亦浑号，知嫫亦牟也。伏羲之后有牟，牟处于巴，是生巴人。牟、风同音，牟即风，即廓，同音异字。牟以族号，犹伏羲之称伏，其单言牟者，犹包、牟义之后有包氏，而从牟之逢，同逢之逢，俱可知矣。逢彭声通，彭亦可知矣。巴以牟居之故，始名为巴，风为其族名地，后又音转作巴，犹包之转巴也。防风为伏羲一族，浙江之风山亦作封山，封、风同音，对亦风也。防读重唇，与风同纽，防风为连绵字，实为一事，知防亦风也。东方九夷，一为方夷，一为风夷，均为伏羲氏。本出一名，后以音转歧字，分为二夷，其实方亦风也。音之转方，犹其转防，其转方转防，犹其转彭，先后音理无不豁贯<sup>⑨</sup>。

王献唐教授上述严谨的考证，解决了伏羲异称之谜，但对于他的有无，则存而不论。

而对于伏羲之名的用意，御手洗胜教授《古代中国の神神》中专有《伏羲の名义》一节加以考证，他认为：

“伏羲”の伏音について考察しよう。《说文》に匍字があり、许慎がこれを“地に伏するなり”とて伏字で说くのは両者が近似のきて音であつたかうである。从づて匍の声符の畱について《说文》に《読んで伏の若し》ともあるのである。そ

して匍字の意符の“勹”は、《说文》に“人の曲形、包裹する所有るに象る”と見える通り、包もように背も丸くしている人の姿态で、ての意味が畎音で以て表わされているてとが分かる。从つてまた伏字についても、《说文》に“犬、司人也”とある通り、犬が屈服して人の气持を伺候している意と说かれるのがある。以上によつて、“伏”。“匍”の音には、身体を屈曲する意があるてとを知る<sup>⑩</sup>。

又说：

“伏牺”の“犧”の意味について考察するに、“伏犧”の“犧”は《庄子》や《战国策》等には、戏字に作られている。とてろで《广雅》释詁に“義，戏は施なり”とあり、王念孙はてれら三字について“声並びに相近し”と言ひ、朱駿声は“義”と“施”との关系を“声训”として见ている。さてこの“施”字に屈曲の意がある<sup>⑪</sup>。

御手洗胜教授的这一解释和考证，解决了伏羲名字用意之谜。但也是在伏羲其人的有无及其与易学的关系，避而不谈。

关于神农。

丁山教授《中国古代宗教与神话考》：

《诗·小雅·甫田》：“以社以方，我田既臧，农夫之庆。琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨。”《毛传》云：“田祖，先啬也。谓始耕田者，即神农也。”《汉书·郊祀志》云：“御田祖，享先农也。”郑玄《诗笺》同于《毛传》。复引《周礼·春官·笙章》：“凡国祈年于田祖，吹豳雅，击土鼓，以乐田畯”为证。如毛、郑说，田祖，当然是神农，非后稷了。以“笙章吹农”，农，当是《礼记·祭法》所谓“厉山氏之子农”。这位“厉山氏之子农”，到了晚周时代，冠以神号，迺称为神农氏，一跃为中国原始农神<sup>⑫</sup>。

但是同对伏羲的研究一样，仍然没有考证神农和易学的关



系。这一缺陷，自古而然。

### 小结：

现代学者对伏羲神农和画卦重卦之关系，明显地分成肯定和否定两派，但多有失武断，缺乏深入细致的分析和立论严谨的考证。而神话学者在考证伏羲神农名义和异称繁多的问题上成就突出，但却对伏羲神农和画卦重卦关系问题却避而不谈。这是本章要重点解决的问题。

## 第四节 伏羲神农和三易成立考

本节重点要研究伏羲神农和画卦重卦之关系这一大问题。我首先要考证神农和三易的关系。

传世较早的《易传·系辞》中首先提出了神农和易学的关系。即：






庖羲氏没，神农氏作。斗木为耜，揉木为耒。耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。


这里并没有明确讲出神农重卦，但却肯定了神农和重卦卦象《益卦》与《噬嗑卦》的关系即与其说神农重卦，不如说他是重卦卦象用来指导农业生产的集大成者，也即他是“观象制器”说的集大成者。除此之外，神农和易学的关系，古今易学史上就罕有论及了。

但，随着考古资料的出土，神农重卦说的原型也就逐渐清晰了。详证如下：

第一，在河南安阳出土的商末四盘磨上铭文中三个数字

卦出现，如下：

 曰隗。即七八七六七六曰隗。即  曰隗。 曰魁。即七五七六六六曰魁。即  曰魁。 。即八六六五八七。即

。对这三个数字卦，杰出的考古学家张政烺教授敏锐地发现：“可以看出这四个反转不变形的卦凑在一起，决不是一件偶然的事情。魁和隗是卦名，二字连起来当指魁隗氏，是连山氏的别称，因此我疑心这两卦是《连山》易书的篇首，被学习卜筮的人无意地刻在这里，总之，不是一般的占卦的结果。”（见《考古学报》1980，4）

问题不是如此简单：为何三个卦象只有两个有卦名？此两卦命名的来历？为何连山别名魁隗，而魁隗又恰恰是神农的别名？《连山》首艮，即《艮卦》，它和这两卦有何必然联系？此两卦是《连山》卦名，还是《归藏》卦名，它和《周易》卦名有何关系？

如果不是将这两卦卦名合在一起正好是神农的别名的话，也就有存在上述问题了。如果第三个卦有卦名作为参考的话，也不会有上述问题了。可事实却是：一个卦没有卦名而另外两个卦卦名全在一起正好是神农的别名。

第二，神农的别名，本章第一节已有陈述。而明确讲到神农有魁隗之别称见如下：

《帝王世纪》：

神农氏……一号魁隗。……重八卦之数，究八八之体，为六十四卦。

汉代王符《潜夫论·五德证》：

有神龙首出，常感妊姒，生赤帝魁隗，身号炎帝，世号神农，代伏羲氏。

而神农和《连山》的关系见如下：

第三，神农和连山、烈山、厉山之关系。在《礼记·祭法》中，神农是厉山之子。原文曰：

是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百壳。

《左传·昭公二十九年》中烈山之子名柱。

厉山和烈山，农和柱，是不是一回事？

丁山教授《中国古代宗教与神话考》：“厉、烈一声之转，“厉山”当然是“烈山”传写之别。”<sup>③④</sup>

王献唐教授《炎黄氏族文化考》：

列烈厉同隶祭部，古本同音通同。字又作丽、作赖赖与厉、烈古音亦同。其作丽者，字本隶歌，乃后厉丽皆转今音，又假丽为厉，实亦一事也。其作连山者，连与列、厉皆一声之转，连山亦犹列山、厉山<sup>⑤</sup>。

明代黄以周《群经说》：

盖神农本有烈山氏之称，或谓之厉山氏。可证厉山、烈山、神农三者是同一人的不同指称。可以得出：

神农，本是烈山氏（又称连山氏、厉山氏）的儿子，有另一个名曰柱。后代称烈山氏、连山氏、厉山氏为神农，一部分原因是将父名和子名混为一谈，一部分原因则是以家族名称呼神农。而其起源上则是烈山氏（连山氏、厉山氏）为神农父之名。

第四，神农和《连山》易学之关系。

《路史》：

炎帝神农氏令司怪主卜，巫咸、巫阳主筮，于是通其变以成天地之文，极其数以定天地之象，八八成卦，以酬酢而佑神，以通天下之志，以断天下之业。谓万物终万物者，莫盛乎艮。艮，东北之卦也，故重艮以为始，所谓《连山易》也。

上述四点考证的结论是：

神农，又名魁隗，重卦而作《连山》。这是古代易学史上的

一般观念。

但是，根据我在第一节对《易传》的研究和分析，神农并未有重卦行为。即由三爻八卦重成六爻六十四卦的现象，《易传》作者认为不是神农所为。（即神农之前已有六十四卦卦象。）

那么，史传神农重卦的真实内涵何在呢？张政烺教授发现了安阳四盘磨铭文中，两个卦象的卦名组合一起正好是神农的别称，很可惜他的分析到此为止了。实际上，“ 曰隗”和“ 曰魁”完全不能看作卦名。在这一点上，张政烺教授的考证不妥。原因如下：

第一，在今本《周易》马王堆帛书本《周易》和今传殷代《归藏》卦名中，找不出隗、魁二卦卦名或上述二卦卦名的异体字。这样，隗、魁为《连山》卦名也就失去了印证的依据和可资参照的对象。

第二，从今本《周易》卦名命名形式上考证，如果上述二字为卦名，也应该是“曰隗”和“曰魁”卦名，去掉“曰”字，单取“隗”和“魁”二字很无道理。

第三，另一个卦象“䷎”没有下面的文字极不正常，并不简单地是文字漫漶。而且，考古学家们清楚地发现这一卦象下面本来就无任何文字。否则，他们会以“䷎□□”的形式来代替它。

而且，三爻卦成为六爻卦，只有䷌和䷍、䷎和䷏、䷐和䷑等八个单卦的重叠成六爻卦才能称为重卦，比如䷌和

结合成䷌或䷌只能称为“演”或“衍”。《史记》恰好是这样记述的。对这一问题的解释只能是：这是在解释卦象时要将两个卦重在一起考虑。如䷎ 曰隗和䷏ 曰魁重在一起去

判定吉凶，如《周易》中的本卦和变卦。因为夏商易学的特点是以不变为占。见如下：孔颖达《周易正义》：

《连山》、《归藏》以不变为占，占七八之爻。

而不变之占只是讲一个卦象不能变化得出其他卦象，这与易学的变易思想是矛盾的。在具体的占筮方法上则采用两两重在一起对比的方法。所以《连山》首艮，将用 ☶ 和 ☶ 和重合在指代占筮时卦与卦的重合考虑。因此，四盘磨中的 ☶ 曰隗和 ☶ 曰魁，正是用此方法的首创者神农的别称的重合，来指代 ☶ 与 ☶ 在占筮时的重合考虑。上述四个证据和这里的结论正说明了这一点。

由此就解决了神农重卦的千古之谜。实际上《易传》作者也明白这点内涵，他才没有在《系辞》中杜撰神农将三爻卦重成六爻卦的神话。

显然，重卦在伏羲时代就已经存在了。

下面我来考证伏羲和三易的关系。

既然伏羲时代在神农时代之前，而神农时代已有六十四卦卦象，神农重卦只是占筮时将两个卦重在一起加以考虑，那么，伏羲时代已有六十四卦卦象当无疑。

伏羲和三易有何关系呢？

第一，史传伏羲画卦又重卦。从上述考证，可以得出伏羲时代已有六十四卦卦象。

不论是伏羲画卦别人重卦，还是伏羲画卦又重卦，此二说都认可的是伏羲和三易的成立有直接的渊源关系，《易传》讲得很明白了。

第二，在今本《周易》中意外地发现了对伏羲族人的文字记录。见如下：

《比卦》：不宁方来。后夫。凶。

这一条卦辞讲有人因后到被杀，这是讲防风氏被杀之故事。见如下：

《史记·孔子世家》：

仲尼曰：“禹，致拜群神于会稽山，防风氏后至，禹何况而戮之。”

而防风氏，乃伏羲氏一族之人。见王献唐教授《炎黄氏族文化考》：

伏羲风姓，风周读如喷，古读如鹏，鹏犹鄺也，牟音转鄺，鄺亦作风，牟、风一事也。……防风为伏羲一族<sup>④</sup>。

伏羲画卦又重卦，而其后族人被何况之事又见于《周易》卦辞中。

第三，《后汉书·张衡传》注引《春秋内事》一书：

黄帝师于风后，风后善于伏羲之道，故推演阴阳之事。

这里的风后，还是伏羲族人。他明于“伏羲之道”即易学。而黄帝其人，史传是《归藏易》的作者。而他的易学老师即风后，风后又是伏羲族人。可见古代的《易》历十圣之说是有其内在的根据的。

第四，在一九九二年九月陕西新出土的周初古墓中，发现了八卦卦象，它是自殷周数字卦问世以来又一个重大成果，间接证明了八卦卦象起源之久远<sup>⑤</sup>。

因此，史籍记载伏羲画卦重卦说、神农黄帝作《连山》、《归藏》说，不是无稽之谈，而是有一定的事实根据在内的。可以肯定地说：伏羲是画卦重卦者；而神农是在占筮解说卦象将两个卦象重在一起考虑，并启发一个新的易学方法论，形成了后世所谓的神农重卦说。但却是隐含了真实内涵而被曲解为三爻卦重成六爻卦的“重卦”。伏羲的族人、后代风后成为黄帝的易学老师，黄帝因此而作了《归藏》。而神农则成为《连山》的作者。伏羲后代之一的防风氏因拜会帝王迟到而被杀，此事被

《周易》作者写入卦辞中。

## 小结：

本节系统地考察了伏羲神农和三易的关系，指出神农重卦本义是占筮解说方法论上的变革，而非将三爻卦六爻卦。伏羲则是画卦又重卦的代表，他的后代风后是黄帝的易学老师，黄帝因此而作了《归藏》。而神农则为《连山》的作者。伏羲后代之一的防风氏因朝拜帝王迟到而被杀，此事见于《周易》卦爻辞中。

## 本章结论：

通过对《易传》中有关记载的分析，找出了先秦时期伏羲神农二者和《周易》之间的原始关系。以此为出发点去检查古代的伏羲画卦重卦、神农重卦说，指出古代这些传说缺乏力证。而现代学者在这一问题上不是轻率否定，就是不加考证，沿袭古人之说，造成对这一问题研究的停顿。我在采用大量考古资料基础上，利用文字学上对字义的分析，认为神农重卦说是占筮解说方法论上的变革。伏羲是画卦重卦的代表。伏羲氏族的后人启发黄帝作了《归藏》。在上述考证基础上，我提出了自己对这一问题的最新看法，并清理了与此有关的古代种种传说，找出了事实真相。为以后研究周易发生学奠定了基础。

## 注释：

- ①见《中山大学学报》，1956年第1期。
- ②户川芳郎、蜂屋邦夫、讲口雄三《儒教史》，山川出版社，1978年7月第1版。
- ③丁山《中国古代宗教兴神话考》，上海文艺出版社，1988年3月影印版。
- ④《郭沫若全集》，人民出版社，1982年第1版。
- ⑤见《易经研究论文集》，黎明文化事业公司，1981年1月第1版。
- ⑥见《国民杂志》，1941年第8期。
- ⑦见《中国哲学史研究》，1979年第1期。

- ⑧《郭沫若全集》，人民出版社，1982年第1版。
- ⑨王献唐《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1983年第1版。
- ⑩御手洗胜《古代中国の神々》，创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑪御手洗胜《古代中国の神々》，创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑫丁山《中国古代宗教兴神话考》，上海文艺出版社，1988年3月影印版。
- ⑬丁山《中国古代宗教兴神话考》，上海方式出版社，1988年3月影印版。
- ⑭王献唐《炎黄氏族文化考》齐鲁书社，1983年第1版。
- ⑮同《光明日报》1993年2月28日第6版报道。



## 第二章 文王演《周易》说考

在本论文中，我仍然赞同文王是《周易》重要的作者。史传周文王拘而演《周易》，但是这一记载可以有八卦重为六十四卦、作卦辞、作爻辞作卦爻等多种形式的理解。更有人否定这一传说，试图找出新的作者。本章的目的在于对有关史料进行清理，从中还这一说的本来面目。

不考证除了文王之外，谁是《周易》的作者，是因为对这一问题的研究和探索目前为时过早，有待地下考古资料的出土。而目前所能做的工作就是把围绕这一问题上的种种传说加以清理，考证源流，客观上达到肯定文王对《周易》之贡献的目的，还文王演《易》说之本来面目。

### 第一节 传统的文王演《易》说质疑

文王演《周易》说，明确提出来是从《史记·周本纪》中开始：

西伯盖即位五十年，其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。

又见司马迁《报任安书》：

盖文王拘而演《周易》。

又见《史记·日者列传》：

自伏羲氏作《易》八卦，周文王演三百八十四女。

上述三处明确讲明文王只是将八卦重成六十四卦。没有提及卦辞、爻辞的有无问题。到了《汉书·艺文志》中，却演变

成文王重卦并作卦爻辞了：

至于殷周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占，可得而效，于是重《易》六爻，作《上下篇》。

又见《汉书·扬雄传》：

宓戏氏之作《易》也，……经以八卦，文王附六爻。

这里又没有讲卦爻辞是否也是文王所作。

汉代其他书中，观点也不尽相同。如：

汉代扬雄《法言·问神》：

《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。

又说：文王渊懿，重《易》六爻。

汉代王充《论衡·对作》：

文王图八，自演为六十四，故曰衍。

又说：

说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。

等等，扬雄只是讲文王将八卦重为六十四卦，王充也如此，并没有讲出卦爻辞是何人所作。而《汉书·艺文志》虽然讲了文王“作《上下篇》”，但严格说来，这个“作《上下篇》”也许只是将六十四卦分成上下篇，其中卦爻辞的有无，可以说是不得而知的。

而汉代马融等人认为卦辞是文王所作，而爻辞是周公所作。至于此，文王演《周易》说有如下解释：

①文王重八卦为六十四卦。未作卦爻辞。

②文王重八卦为六十四卦，又作卦爻辞。

③文王重八卦为六十四卦，只作卦辞。

④文王未重卦，只作卦爻辞。

⑤文王未重卦，只作卦辞。

上述五种观点，以文王又重卦而且又作卦辞（周公作爻

辞)③最有影响,它是《易》历四圣说的主干。

对于上述众说纷纭的观点,古代的易学家也提出了不少极有价值的考辨。

清代崔东壁是疑古考辨的高手,他认为:

近世说《周易》者,皆以彖词为文王作,爻辞为周公作,朱子《本义》亦然。余按:《传》前章云《易》之兴也,其于中古乎?作《易》者,其有忧患乎?“初未言中古为何时,忧患为何事也。至此章始言其作于文王时,然未尝言为文王所自作也。且曰“其当”、曰“其有”曰“邪”、曰“乎”,皆为疑辞而有敢决。……至马氏作《史记》,因《传》此文,遂附会之,以为文王美里所演。……及班氏作《汉书》,复因《史记》之言,断以辞为文王之所系,……其中有甚可疑者,……于是马融、陆绩不得已,乃割彖辞,谓为周公所作,以曲全之。……非有信可徵者。

早在崔东壁之前,对文王和《周易》之关系的问题,从两汉时期就分成明显的两派:以郑玄为代表的文王作卦爻辞说,和以马融、陆绩为代表的文王作卦辞、周公作爻辞说。

这里,我觉得有必要对《史记》、《汉书》、《法言》、《论衡》等书中的记载加以分析和对比。使用的资料只限于两汉,当时距作《易》时代要比唐、宋时代近得多,且汉人又精于考辨,因而可信度高。但我并不想使用今传汉代易学家们的观点,因为独尊孔子以后汉代易学有美化文王周公孔子三人、而且增改历史的不良现象。它的可信度要打折扣。

见如下表:

汉代文王和《周易》之关系记载表

《史记》：

《周本纪》：盖益《易》之八卦为六十四卦。

《日者列传》：周文王演三百八十四爻。

《太史公自序》：昔西伯拘羑里演《周易》。

《报任少卿书》：盖文王拘而演《周易》。

《汉书》：

《艺文志》：重《易》六爻，作《上下篇》。

《扬雄传》：文王附六爻。

《后汉书》：

《荀韩钟陈列传》：故文王作《易》，上经首《乾》、《坤》，下经首《咸》、《恒》。

《法言》：

《问神》：而文王六十四，其益可知也。

《问神》：重《易》六爻。

《论衡》：

《对作》：文王图八，自演为六十四。

《对作》：文王演为六十四。

《淮南子》：

《要略》：然而伏羲为之六十四变，周室增之以六爻。

两汉学者讲到这一问题时，用了益、演、重、作、增不同的动词，用了六爻、六十四卦、上下篇、三百八十四爻四个不同的名词，这八个术语极有代表性的表达了两汉时期易学家对文王演《周易》说的理解。《史记》作者只是认为文王将八卦演成六十四卦，而且还很谨慎地用了“盖”字。而《法言》作者一会儿讲三爻重成六爻，一会儿讲八卦演成六十四卦，一会儿

讲“附六爻”：爻辞附在六爻之下？三种讲法，自相矛盾。《论衡》作者只认为是将八卦演成六十四卦。而《淮南子》的作者则很明显地采取了回避方法：周室是周文王和周公的指代，可指一人，也可指两个人。

那么，文王演《周易》说的来源在哪里呢？从现今所见到的史料看，在《易传》中。但是，《易传》中并没有明确地讲明这一点。兹将《易传》中有关记录制成表格如下：

《易传》文王与《周易》之关系记载表

《系辞》：《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？
《彖·明夷》：明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难。文王以之。

《易传》中两次出现文王，但在语句的陈述上用了“当”、“以”三个模棱两可的述语，没有做出肯定或否定的判断。可见，在《易传》时代，对这一问题的回答也是无从抉择。

### 小结：

对古代史书中文王演《易》说给以考察，找出这些记载的准确含义，总结出古人对这一问题的五种不同的理解，尤其是在动词使用上的不同，为以后的考证准备基础。同时，也列举了古人对此说的赞同和否定的意见，作为参考。

## 第二节 现代学者的看法

文王与《周易》之关系的问题，一直是古今易学家们予以重视并必须加以回答的问题。对于这个问题，大多数的学者是持否定意见。他们认为文王拘而演《周易》只是个传说，实际上并不存在这一事实。比如：

余永梁教授《易卦爻辞的时代及其作者》：

《易》是出自龟卜，周初卜巫者流所作的一部书。……今文学家认孔子为素王，所以把《易》拖在孔子身上，古文家又拖在文王、周公的身上<sup>①</sup>。

郭沫若教授《周易之制作时代》：

《周易》之作决不能在春秋中叶以前。由这个断定不用说是把文王重卦，文王演《易》之说更完全推翻了。在文王重卦说之外本来还有伏羲说、神农说、夏禹说，这些都是不值一辩的。又有人主张卦辞作于文王、爻辞作于周公，也同一是臆说<sup>②</sup>。

李镜池教授《周易探源》，

关于《周易》的作者和著作时代问题，我们不同意文王作《易》这个传统的说法，最明显的证据是卦、爻辞有文王以后的史事……<sup>③</sup>

顾颉刚教授“《周易》卦爻辞中的故事”：

它的著作时代当在西周的初叶。著作人无考，当出于那时掌卜筮的官<sup>④</sup>。

在一派反对的气氛中，也有一些学者仍然肯定文王和《周易》的关系。比如：

林炯阳教授《周易卦辞爻辞之作者》：

知卦辞作于文王，似属可信，由论证一，知爻辞作于周公，

亦不无道理，则卦爻辞并是文王或周公所作之说不可遽信。由论证二及论证四，知卦爻辞并是孔子所作之说，尚欠周延。故卦辞作于文王，爻辞作于周公之说，较可采信<sup>⑥</sup>。

上述两种截然对立的观点，各自都有力证为依据。这使对这一问题的研究，增加了难度。具体来讲，否定文王演《易》说的学者们，主要的理由有如下几点：

第一，卦爻辞中有文王以后发生的事情。

李镜池教授《周易探源》：

如“箕子之明夷”、“康侯用锡马蕃庶”等。一个作品，绝不会有作者所未及见的故事出现。而“箕子之明夷”，箕子是殷三仁之一，往明夷当在周克商以后事；康侯卦于卫，是成王时事，“用锡马蕃庶”，当然更在其后一个时间<sup>⑦</sup>。

第二，文王本身不具备文化素养。

郭沫若教授《周易之制作时代》：

其实照史实看来，文王并不是能够作出《易经》来的那样高度的文化人。在他的祖父太王的一代，周人还是穴居野处的原始民族，并没有怎样进步的文化。就是文王自己，尽管是一族的王长者，而他还亲自在看牛牧马，种田打谷<sup>⑧</sup>。

第三，《左传》引《易》之文和《周易》原文有所不同，则可知此时《易》尚未定型。

陆侃如教授《论卦爻辞的年代》：

卦爻辞是一部公用的“卜筮之书”，是大众所信仰，所依据的。如果它是西周或以前的产品，不应到春秋时尚多异文。而事实上竟是这样。……一、《左传》引《易》有全异者，如闵公二年；有略异者，如僖公十五年；有全同者，如昭公二十九年。二、异文随时代而减少：前七世纪引了六条，全异者二条，略异者二条，全同者亦二条；前六世纪引了十条，全异者一条，全同者九条<sup>⑨</sup>。

上述三点，被否定文王和《周易》关系的人看成有力武器，几乎出现在每一篇持否定观的论文之中。

而肯定文王和《周易》之关系的学者，提出的证据主要是：

第一，卦爻辞中的女权思想很明显地是殷代思想的遗留物，和周建国以后的情况完全不同。

林炯阳教授《周易卦爻辞之作者》：

卦辞所载之平民以女子居多，爻辞所载男女数目几近相等。考商代政治组织，已届氏族制度之末期，吾人由殷虚卜辞中可以窥见当时社会，以农事之进展，兴氏族身分及职业之分化，社会上乃促成父系家族私有制之确立，而兄终弟及之嗣承制度，犹存有母系中心社会之遗迹。商代妇女地位虽已降落，然尚不如周代之低也，故武王伐纣之誓辞有言：……“今殷王受，惟妇言是用”。此乃斥商王提高妇女之地位。卦辞既多言“女”字，似为殷商时之作，则卦辞作于文王，亦属可信<sup>⑨</sup>。

第二，史籍所载一贯如此，当有根据。

高田真治博士和后藤基巳教授合著的《易经》：

系辞上传に、“易の兴るや、それ殷の末世、周の盛徳に当るか。文王と纣との事になるか”とあり、また系辞下传には“易の兴るや、それ中古にずいてするか。易を作る者は、それ忧患あるか”ともあるのにである。易系の乾凿度には“皇策を垂るる者は牺、卦道、徳を演ずる者は文、命を成す者を孔”といって、文王が辞を系け、孔子が十翼を作るとしている。かの司马迁が、“文王、羑里に囚われて易を演ず”というのは卦爻辞を以って文王の作るとてろとねすてとを信ずるものであり、文王が殷纣のために幽囚めれて忧にうる時に当って哲理をあらわしたというてとは、系辞下传到いうとてろの“易を作る者は、それ忧患あるか”の意に当るのである。……また左伝によると、晋の韩宣子が魯におもむいて易の象をみ



て周公の徳を頌している。易の象とは、易经の象辞すなわち爻辞をいうのである。てれをみて周公の徳を知るというのは、爻辞を周公の作とするからである。てれらの诸说をなして卦辞すなわち象辞は文王、爻辞すなわち象辞は周公の作とてらとするのである<sup>⑩</sup>。

上述两种观点成立的依据，大致如上。这反映了在文王与《周易》之关系的问题上，现代学者的看法。当然，上述各家之说也未非无懈可击，在后面的论述中，我会加以分析和取舍。

### 小结：

现代学者对文王演《易》说的研究，大致有否定派和肯定派两大家，而以否定派占多数，这 and 现代学者中古史辨学派的兴起是紧密相关的。这两派各自成立的依据，似乎都很有力证。和古代学者相比，他们缺少那种对动词使用的选择，推测多于考证。对于这两派观点不能盲目地赞同或反对。

## 第三节 文王演《周易》和夏商易之关系

本节中，我将对传统的文王演《周易》这一命题进行审查，目的在于分析“演《周易》”和夏商易之间的关系。即考证此事情的有无。

根据前两节的分析，可能发现：传统的文王演《周易》这一命题可能包涵下列五种内涵，而就“演《周易》”这一事而言，却只能是下列五种内涵中的一种：

第一，文王将八卦（三爻卦）演为六十四卦。

第二，文王将八卦（三爻卦）演为六十四卦，又作卦爻辞。

第三，文王将八卦（三爻卦）演为六十四卦，只作卦辞。

第四，文王只作卦爻辞。

第五，文王只作卦辞。

上述五种内涵，是古代易学家和部分现代学者对文王和《周易》之关系问题的观点综合。但根据已有的考古材料古代史籍，对这一命题加以审查就会从中做出应有的抉择。试一审查如下：

第一，文王将八卦（三爻卦）演为六十四卦。







此说的成立前提是：在文王之前没有六十四卦出现。因而也不可能有夏、商易学的产生。

此就不能成立。理由如下：

①《周礼·太卜》中明确讲到了在《周易》之前尚有《连山》、《归藏》：

太卜掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。

不管《连山》、《归藏》是否夏商易学，文王不可能同时作三易。如果《连山》和《归藏》是夏商易的话，说文王将八卦（三爻卦）演为六十四卦显然不对。因为这三者“其经卦皆八，其别皆六十有四”。如果《连山》和《归藏》是周代三种易学占筮书的话，断无只讲文王演《周易》而不演《连山》和《归藏》之理。

②现今出土的大量实物史料证明在商代已有重卦出现，甚至有的证据告诉我们夏代就有重卦存在。如：河南安阳出土的商末四盘磨上有 、、 三个卦象的数字表达方法。山东平阴朱家桥出土的商末陶文上有  卦象的数字表达方法。河南安阳出土的商代陶文上有 、 两个卦象的数字表达方法等等。根据筮法的推导方法，由数向卦的演变过程可以知道：出现六位数字的记录方法是六爻卦象的存在证明。而商代

已有六位数字卦，即已有六爻卦象显然是定论。

故可证文王将八卦演成六十四卦说是不能成立的。详细论证还可见本编第三章、第五章、第七章中的有关论述。

第二，文王将八卦（三爻卦）演为六十四卦，又作卦爻辞。

此说的前一部分不能成立，审查已见上述论述中。此说后一部分即文王作卦爻辞说。这里面必须分清：

文王作全部卦爻辞，还是作部分卦爻辞？如果说文王作全部卦爻辞，则卦爻辞中出现文以后之事，就是无法解释的现象。尽管作《周易》者是一位精通占筮的预言家，但亦不会有直言姓名而不用比喻、射覆、谜语等方式预言人和事的现象。如康侯，如箕子等人 and 事。如果说文王作部分卦爻辞，有一些留待后人（如周公）去增补，这就解决了卦爻辞中有文王以后事问题。但这一理解的证据何在？我这里是指要具体地区分哪些卦爻辞是文王所作，哪些卦爻辞是周公等人增补，这是件费力而不讨好、奇难无比的事。早在十年前，我就准备完成这一工作，并力图建立一种新的方法：卦爻辞分期断代研究法。它必须具备精湛的古文字学、古史学、句法学、考古学的知识，其贡献将不在董作宾教授《甲骨文断代研究例》之著名论文之下！但时至今日，只能先从思想史的角度上去研究《周易》的成立，即先解决《周易》发生学的问题，然后才有可能对卦爻辞进行分期和断代。古代人在此发明了一种自圆其说而又省事的说法：卦辞文王作，爻辞周公作。同样也面临着证据何在的问题。

实际上，肯定在文王之前有六十四卦卦象存在，也就限定了文王演《周易》的内涵只能在作卦爻辞或作筮法的范围内去考虑。这是下一节的研究重点。

第三，文王将八卦（三爻卦）演为六十四卦，只作卦辞。

此说前一部分不成立，理由见上。而后一部分亦无证据。

第四，文王只作卦爻辞。

此说难以解决卦爻辞中有文王以后事的问题。

第五，文王只作卦辞。

此说亦无证据。

即：上述五种内涵因为缺乏力证，使人难以相信。而通过分析和审查发现：

文王演《周易》的内涵被限定在文王作部分卦爻辞或作筮法的范围内。

不难看出，文王演《周易》说的本质是肯定夏商易学的存在，并对文王重卦说予以否定。而汉代诸多学者在使用此说的同时，并没有从发生学角度对此说进行审查。

### 小结：

本节对文王演《易》说的五种内涵进行了一一考辨，从而得出文王演《易》说只是指文王作部分卦爻辞或作《周易》筮法，而古代的文王演《易》说，从本质上肯定了夏商易学的存在。这实际上已经否定了文王重卦说。从现今出土的大量考古资料中，可以充分证明六十四卦象在文王之前就已经存在。因此，文王演《易》和夏商易书，从形式上存在着继承关系。区别只在于筮法和卦爻辞。而从卦爻辞内容上分析，至少有些卦爻辞不是出自文王之手。对此，为下一节的考证进一步奠定了基础。

## 第四节 “演”字的内涵及其意义

有必要对汉代关于文王和《周易》关系的论述中使用的动词进行审查。根据本章第一节中的论述：

对此问题作用的动词见如下：

益。(见《史记·周本纪》)

演。(见《史记·日者列传》)

作。(见《汉书·艺文志》)

附。(见《汉书·扬雄传》)

增。(见《淮南子·要略》)

重。(见《法言·问神》)

根据上述各书中，明确对上述动词做出解释的有：

①益。

《史记·周本纪》：

盖益《易》之八卦为六十四卦。

在《史记·日者列传》、《史记·太史公自序》和《报任少卿书》中，作者三次用了“演”字，即说明在《史记》作者看来：益和演的指代内容是同样的。都是指将八卦（三爻卦）演成六十四卦。

此说是不能成立的，详论见上一节中。

②演。

论述见上。另外，《论衡》的作者和《史记》作者一样，都是认为是将八卦（三爻卦）演成六十四卦。

③作。

《汉书·艺文志》：

作“上下篇”。

《后汉书·荀韩钟陈列传》：

故文王作《易》，上经首《乾》、《坤》，下经首《咸》、《恒》。

可见，《汉书》和《后汉书》的作者认为文王演《周易》即作卦爻辞。因为《上下篇》和上下经的出现，是在有卦爻辞之后。《汉书·艺文志》中讲到了：“《易经》十二篇”的概念。唐代颜师古注解：“上下经及《十翼》，故十二篇。”可见上下经

和上下篇是汉代对《周易》卦爻辞的另一说法。

④附。

《汉书·扬雄传》：

文王附六爻。

此说这里不明确，可以指八卦（三爻卦）重六十四卦（六爻卦）也可以指作卦爻辞。根据杨雄在《法言》一书中的观点：而文王六十四，其益可知也。

重《易》六爻。

可证“附”的本义，这里是指将八卦（三爻卦）重成六十四卦（六爻卦）。

⑤增。

《淮南子·要略》：

然而伏羲为之六十四变，周室增之以六爻。

可见，“增”的内涵指作卦爻辞。

⑥重。

《法言·问神》：

重《易》六爻。

由上述论述，可知此“重”字指八卦（三爻卦）重成六十四卦。

上述六个动词，分成两类：

①作卦爻辞。即作、增两者。

②八卦重成六十四卦。即益、演、附、重四者。

而文王之前已有六十四卦，可见益、演、附、重四个动词的指代内涵有误。而作、增二者则没有提供力证，也没有讲文王作全部卦爻辞还是部分卦爻辞。

我的观点是：文王演《周易》的内涵有如下两点：

其一，文王是部分卦爻辞的作者。

其二，文王发明了一种新的占筮方法。

证据如下：

第一，今本卦爻辞有些内容不完善，证明卦爻辞不是一人一时之作，故此文王是部分卦爻辞的作者。如：今本卦爻辞中“履卦”、“否卦”、“同人卦”、“艮卦”四个卦没有卦名，这一方面说明文王作卦爻辞工作没有终止，另一方面也反映出后人在传抄和增补文王未竟的工作中的遗漏和疏忽。“履卦”卦辞“履虎尾，不咥人。亨。”这本应是上九爻辞，因为根据内外卦相应的原则，六三（内卦之上爻）和上九（外卦之上爻）相应的基础就是都在讲“履虎尾”。相反，今本上九的“视履，考祥其旋，元吉。”这本应是卦名和卦辞才对。又有些卦只有象辞，而没有兆辞，如《咸卦·初六》：“咸其拇。”而有些卦只有兆辞，而没有象辞，如“大壮卦·九二”：“贞：吉。”这些都是今本卦爻辞不完善、文王只作部分卦爻辞的证据。

第二，今本卦爻辞中卦象和爻位不同时，却有些象辞相同，这相同的象辞只有一个出自文王之手，而余外皆是后人增补。如《既济卦·初九》的“濡其尾”。在《未济卦·初六》中又出现，等等。

第三，卦爻辞中明显地有后人增补或传抄致误的现象，证明了文王作《易》的不彻底。如《小过卦·上六》中的“是谓灾眚”一语，已经具有解释性质，是最早的对范畴的解说，殷末周初的甲骨文中没有这种用法的例子，则它的后起和误入可想而知。

第四，史书记载夏商易学以不变为占，而周易则以变为占，这是筮法上的革新，这一革新应当出自文王时代，而远古时代部落酋长身兼国王和巫师的双重重任，则此筮法的变化出于文王之手，于理相合。见唐代孔颖达《周易正义》：

周世之卜，杂《连山》、《归藏》、《周易》。《连山》、《归藏》以不变为占，占七八之爻。

宋代沈括《梦溪笔谈》：

卦爻之辞皆九六，惟《连山》、《归藏》以七八占。

而将七八不变之占成为九六可变之占，即筮法的变革，以此新的占筮方法去推求六十四卦卦象，并亲自作部分卦爻辞，这应该是司马迁《史记》等汉代诸书中文王演《周易》说的原型。

而关于国王和巫师双重身份的统一问题，英国 sir James George Frazer 在《The Golden Bough》一书提出了这一观点：

祭司の械能と王の权威のてのやうな結合は、すでに誰でもよく知つてゐる。たとへば小ろジロは、何千という神圣を奴隶が住い、中世ロシコ法王のように俗的权威と灵的权威とを合わせもつて支配されるとてゐる、いくつかの宗教的首府のあるとてゐるぼであつた十二。てのとうな祭司の治める都市に、ちうとベツシマノスガあつた。まな古代异教時代の トン人の王十二ちは、大祭司の位置にあつてその权威を行使し十二ものと見られる。中国の皇帝は、典礼の書にてまでまゝ規定されてある公的犠牲を供進し十二<sup>⑨</sup>。

第五，殷周之际筮法上的重大变化，改七八不变之占为九六可变之占，不可能出自一般巫师和卜官之手，只可能通过国王兼巫师的文王之手来推行，进而认为文王是此方法的首创者，也即“演《周易》”就是顺理成章的事。因为占筮方法上的变化，引来了在记录卦象方式上数字卦的出现。七八九六的变化，造成了卦象记录的数字化形式。

第六，卦爻辞中兆辞和卜辞中兆辞的相同和相似性质，证明了二者产生年代的接近。这在李镜池教授《周易筮辞考》、《周易筮辞续考》两篇论文，屈万里教授《易卦源于龟卜考》一文等论文都已经对此进行了专门的论证和对比。可知卦爻辞大部分内容形成在殷周之际，依史书记载出于文王之手，从文辞使用上看，是成立的。



而否定派的观点也并非无懈可击。比如，卦爻辞中有文王以后的事，恰恰证明了今本卦爻辞并非全成书于文王之手，而是有后人（如周公等）增补的痕迹，以此作为证据来否定文王作部分卦爻辞，显然是不妥的。又如《左传》引用的并不全是《周易》，有些内容出自《连山》、《归藏》应是常理。而文王时代的文化和科技的发展，以今天考古学的资料来看，并未如郭沫若教授所说的那样落后。而作卦爻辞和文化知识常常是两回事：《道德经》就明显地提出了“为学日益”（即文化知识的获取要有主观努力和客观条件）和“为道日损”。（即宗教和巫术及天地之理的掌握在于对文化知识的放弃）的观点。而它的产生时代又在孔子之前、《易经》之后，因而它的观点是殷周时代思想的集大成者和反映。

说文王是部分卦爻辞作者，并对筮法进行变革，并不否定殷周之际巫师和卜官们的功劳。这里的文王，是文王和殷周巫师、卜官的集合体，是演《周易》的代表。正是在这一意义上：我肯定文王演《周易》说，并认为此说的内涵是指文王作部分卦爻辞和进行了筮法的变革。理由如上。

而后代对这一问题的种种非议，多是以点代面，缺乏力证，又没有注意到考古学上的定论和成果，因而是不妥的。

以今天的学术理性来分析，一个“演《周易》”的人，至少应具备以下几个条件：

- ①对本部落宗教祭仪和各种卜筮方法的熟练掌握。
- ②对神秘数字观念的神学化理解和运用的熟练掌握。
- ③对远古社会部落传说史和该时代社会现实的洞察和了解。

④具有充分的时间和精力。

⑤能够接触到有关前代易学和筮法的大批资料，包括没有文字记载而只是代代口耳相传的史料和传说。

⑥具有修改筮法、推行新的宗教和巫术的能力和权威性。

以上述六条标准去审查，“演《周易》”的人是集酋长、巫师、史官于一身的人，而从卦爻辞中那种深沉而忧患的思想意识、从所记载的卦象中的史料、从古代各种史籍中的记载和我的前三节的考证，可以得出结论：

文王是部分卦爻辞的作者。文王演《周易》所讲的内容正是这一点。而涉及到哪些卦爻辞出自文王之手，我以后将在《卦爻辞断代研究例》一文中进行具体的论证，并提出我的断代标准。

### 小结：

本节通过对古代史书中关于文王和《周易》之关系所使用的六个动词的分析入手，尤其是对“演”字进行考证和分析，在引证大量史料基础上，得出了两个结论：文王是部分卦爻辞的作者，文王发明了一种新的占筮方法。同时，对文王演《易》说的肯定论者和否定论者的观点进行了分析和评判，找出了史传文王演《易》说的本来面目。

### 本章结论：

对于文王演《周易》说，古代中国的史书中提出六种不同的说法，具体表现在使用动词术语的不同。而文王演《周易》这一命题又可以有五种不同的理解。正是在上述分析基础之上，凭借着大量出土的考古材料和古代史料，终于找出了文王演《周易》说的本来面目。即文王是部分卦爻辞的作者，又是一种新的占筮方法的创立者。本章中对古今学者关于文王演《周易》说的分析，为我的论证作了准备。在得出正确之后，我对作《周易》者必须具备的条件进行了分析，从而因进一步确定了文王和《周易》之关系，还历史传说以本来面目。

## 注释：

- ①引见前《中央研究院历史语言研究所集刊》第1卷第1期。1928年。
- ②引见《青铜时代》，文治出版社，1945年3月第1版。
- ③李镜池《周易探源》，中华书局，1978年3月第1版。
- ④引见《燕京学报》第6期，1929年11月。
- ⑤引见《易经研究论集》，台湾黎明文化事业公司，1981年1月第1版。
- ⑥李镜池《周易探源》，中华书局，1978年3月第1版。
- ⑦引见《青铜时代》，文治出版社，1945年3月第1版。
- ⑧引见《清华周刊》，第39卷第9期，1932年。
- ⑨引见《易经研究论集》，台湾黎明文化事业公司，1981年1月第1版。
- ⑩高田真治、后藤基已《易经》，岩波文库，1969年7月第1版。
- ⑪Sir James George《The Golden Bough》，永桥卓介译，岩波书店，1952年10月第一版。

### 第三章 夏商易学成立考

研究《周易》的成立，离不开对夏商易书之有无的研究。因为对夏商易学的研究成果，可以直接用来指导对《周易》的研究。比如，如果夏商易学的存在是肯定的话，那么在《周易》之前已有六十四卦、已有卦爻辞、已有筮法，这样将导致围绕在《周易》的成立这一问题上的古代种种传说（如文王重卦说、孔子作卦爻辞说等）都必须推倒，加以重新审查。换句话说，对夏商易学的肯定，则《周易》的成立这一问题也就解决了一半了。因而在本章中将重点探讨这两个问题。

#### 第一节 古史中所见的夏商易书

《周礼·太卜》中首先提出了《连山》、《归藏》和《周易》三易之说：

太卜……掌三易之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。

又说：

筮人……掌三易以辨九筮之名：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。

汉代郑玄《易赞》及《易论》：

夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。

即三易之说明确成为夏商周三代之易学的指代，是从汉代郑玄开始的。在先秦古籍中，尚没有证据证明这一说法，但三易并出在《周礼》中，当确信无疑。

《太平御览》卷一百八十引《新论》：

《连山》八万言，《归藏》四千三百言。

《北堂书钞》卷九十五引《新论》：

《厉山》藏于兰台，《归藏》藏于太卜。

这是对夏商易书字数和收藏情况的记录。但也有人认为此说不可信：

桓谭谓“《连山》八万言，《归藏》四千三百言”。是殷书与《周易》等，夏之文字几二十倍于文王、周公之时，岂占昔之方册乎？为此说者，亦不明古今之通义矣。

宋代郑樵《通志·艺文略》中有详细地考证。

子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉”。以周易较商易，则周之文质可知也。以商易较夏易，则商夏之文质又可知也。三易始乎八而成乎六十四，有八卦即有六十四卦，六十四卦非至周以备也。但之所立，皆不相为用。《连山》用三十六策，《归藏》用四十五策，《周易》用四十九策。诚以人事代谢，星纪推移，一代二代，渐繁渐文，又何必近耳目而信诸，远耳目而疑诸。三皇太古书亦谓之三坟：一曰《山坟》，二曰《气坟》，三曰《形坟》。天皇伏羲氏本《山坟》而作易，曰《连山》；人皇神农氏本《气坟》而作易，曰《归藏》；地皇黄帝氏本《形坟》而作易，曰《坤乾》。虽不画卦，而其名皆曰卦爻大象。

但这里又出现了一个《坤乾》。它和《归藏》是同一本书，还是两本书？古代的三易之说只是《连山》、《归藏》和《周易》，而这里的三易《连山》、《归藏》和《坤乾》，实为异说。

《礼记》：

孔子曰：“吾欲观夏道，是故之宋，而子足徵也，吾得《坤乾》”焉。

而世人所知殷易是以坤为首，则《坤乾》显然应是《归藏》的别称。故此本三坟而作三易之说，不能成立。原因是：

①《易传·系辞》等众多古籍都是以本河图洛书而作三易的《圣人则之》、《圣人效之》、《圣人象之》，就是指此。

②《坤乾》和《归藏》是同一本书的两个名称。

但上述所述告诉我们：

《连山》，经卦皆八，别卦皆六十有四，夏易，八万言，用三十六策，藏于兰台，伏羲氏作。

《归藏》，经卦皆八，别卦皆六十有四，商易，四仟三百言，用四十五策，藏于太卜，神农氏（或说黄帝氏）作。

此二书久已不存，但古代时又时常有人发现此二书的出现。宋代郑樵《通志·世文略》说：“《归藏》至晋始出，《连山》至唐始出”。此说不妥。见《隋书·列传第四十》：

时牛弘奏请购求天下遗逸之书，炫遂伪造书百余卷，题为《连山易》。

元代马端临《文献通考》：

按：《连山》《归藏》乃夏商之易，本在《周易》之前，然《归藏》，《汉志》无之。《连山》，《隋志》无之。盖二书至晋隋间始出。而《连山》，出于刘炫之伪作，《北史》明言之。度《归藏》之为书，亦此类耳。

可见，古代学者也意识到此二书的存在对于《周易》研究的重大意义，因而才时常有伪书出现。

比较可信的是《路史发挥》一书，该书在讲到此二易书的结构时说：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎艮，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。此《连山》之易也。

又说：

初夷，初乾，初离，初睽，初兑，初艮，初厘，初輿。此《归藏》之易也。

根据高明教授的考证：

其以《帝出乎震》八句为《连山易》，“初夷”八句为《归藏易》，说本干宝<sup>①</sup>。

晋代干宝之说，应当有所依据，但目前所能见到的古籍中记载，仅此而已。

根据古代易学著作和史书中的记载，我现将古代有关这一问题的观点，制成下表，以便于分析和对比。引用资料以我所能见到的为止。（因此论文写定于异域，文献资料的参考受到极大限制，敬请谅解。）对于不同的观点，我从中做了抉择。

古史中所见之《连山》记载表

时代	夏。
作者	神农。
别称	厉山。
名义	象山之出云，连连不绝。 似山内出气也。 似山出内气，连天地山。 艮为山，山下山下。 始于艮。 象其仁而言之也。 重艮以为始。
字数	八万言。
收藏	兰台。
卦数	64 卦。
策数	36 策。
取象	君、臣、民、物、阴、阳、兵、众。

时代	夏。
卦首	艮。
正月	寅月。
占爻	七和八。
特点	不变为占。
始出	晋、隋之、间。
记录	《新唐书·艺文志》。 《旧唐书·艺文志》。
卷数	十卷。
卦名	今佚。
卦序	帝出乎震，齐乎巽，相见乎离， 致役乎坤，说言乎兑，战乎乾， 劳乎坎，成言乎艮。
三统	人统。
作伪	汉代桓谭所见之书。
	隋代刘炫。

《连山》的情况大致如上。而《归藏》的情况偏为复杂。犹其是八卦取象问题，在节中全面罗列《坤乾》和《归藏》八卦取象，实际上《天地日月山川云气》才是商易八卦基本取象，而“归藏生动长育止杀”则是商易八卦的应用取象。具体考证请见“八卦取象考”一章，中编。

古史中所见之《归藏》记载表



时代	商。
作者	黄帝。
别称	坤乾。
名义	土为祥，乃重坤以为首。 万物莫不归藏于其中。 坤上坤下。 如地道之包含万物所归而藏也。 百昌归土。
字数	四千三百言。
收藏	太卜。
卦数	64 卦。
策数	45 策。
取象	归、藏、生、动、长、育、止、杀。 天、地、日、月、山、川、云、气。
卦首	坤。
正月	丑月。
占爻	七和八。
特点	不变为占。
始出	晋、隋之间。
记录	《隋书·经籍志》。 《新唐书·艺文志》。 《旧唐书·艺文志》。

时代	商。
卷数	三卷。
卦名	乾、夷、屯、蒙、渚、讼、师、比、小毒畜、履、 □、□、□□、□□、兼、分、马徒、蜀、林祸、 观、□□、莢惑、仆、复、毋亡、大毒畜、颐、大 过、萃、离、钦、恒、遯、耆老、晋、明旦、散 家人、瞿、蹇、荔、员、减、规、夜、□、称、困、 井、革、鼎、狼、渐、归妹、丰、旅、兑、免、节、 大明、小过、岑霁、末济。
卦序	初夷、初乾、初离、初萃、 初兑、初艮、初厘、初巽。
三统	地统。
作伪	汉代桓谭所见之书。

从上述两个表格里，我把古代易学史上关于《连山》、《归藏》的记载归纳和整理，这对于以后几节的论述有重大的辅助作用。

### 小结：

古代史书中对三易易书的记载，以《周礼》为其肇始，而正式将三易和夏商周三代结合起来，迄今为止，始于汉代郑玄。其中商易又有《坤乾》和《归藏》的别称，古代史书中所说的《坤乾》和《归藏》是两部书的说法是错误的。在上述考证的基础上，我将古代史书中的有关记载，整理成表格，以便于研究和对比。在整理过程中，对于史料记载的多样性和矛盾的地方，做了选择，为以后的论述打下了基础。

## 第二节 现代学者的看法

关于《连山》和《归藏》的有无，现代学者不是视为虚无，就是另加解释，大多缺乏详细而认真的考证。其中较有成就的是高明教授和他的《〈连山〉、〈归藏〉考》一文。

比如，杜而未教授《易经原义的发明》：

今《博物志》以《山海经》为一种《周易》，那么，《连山》是否即《山（海）经》<sup>②</sup>？

刘师培教授《〈连山〉〈归藏〉考》：

今案《汉志·术数略》《著龟类》载：“《夏龟》二十六卷，《南龟书》二十八卷”，南商形近，南疑商讹。此即桓氏所谓《连山》《归藏》<sup>③</sup>也。

杜而未教授认为《山海经》即《连山》。而刘师培教授认为《夏龟》和《南龟书》即《连山》和《归藏》。

显然这两种解释是不对的。

而在余永梁教授看来，则此二书皆系伪作，根本不可信其有。

他在《易卦爻辞的时代及其作者》一文中认为：

《连山》，《汉书·艺文志》无著录，《唐志》始有，盖刘炫伪作。……《连山》本是汉人伪作，而后之《连山》，又是刘炫伪作的了。《归藏》，《汉书·艺文志》无著录，至晋《中经》、《隋志》、《唐志》始有其名。现所谓《归藏》亦伪中之伪。……《连山》、《归藏》后者系伪，但他们都相信真的《连山》、《归藏》是三《易》中的。真实所谓真的《连山》、《归藏》亦是汉人伪作<sup>④</sup>。

黄优仕教授《周易名义考》：

殊不知《连》、《藏》两《易》，《汉志》不载；而《隋书》虽载有《连山》；但又云：“刘伯光伪造”。《唐·艺文志》亦云《归藏》系伪书。故后人于此二《易》，多疑为卜筮假托之书，则《连山》、《归藏》，是否为周以前之《易》？且不能决<sup>⑤</sup>。

以高明教授为首，对于《连山》和《归藏》之有无这一问题，采取了存而不论，保持中立的折中态度，即认为《周易》之前，当有此二书，但目前无证据加以证明。

请见高明教授《〈连山〉、〈归藏〉考》：

今按《周礼》以《连山》、《归藏》与《周易》并举，称为《三〈易〉》且周掌于太卜之官则周时《连山》、《归藏》与《周易》并行可知。是《连山》、《归藏》最迟亦应为周时书。著释《周礼》之文，“曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》”，《周易》于次最后，则《连山》、《归藏》之时代，或当先于《周易》。要之，《连山》《归藏》必为周以前之古《易》，虽未必为《周易》之所本，要能与《周易》相发明，而为言《易》学源流者所不可不溯及者也<sup>⑥</sup>。

上述三派的立足点，全是古代的文献资料。而此二易成立的基础是筮法。《周礼》中说“其经卦皆八，其别皆六十有四”，即在于说明《连山》和《归藏》与《周易》都是应用筮法的产物。因此，一些考古学家、甲骨学家就从筮法角度去考证此二易之有无。最为出色的有关论述是：张政烺教授的《试释周初青铜器铭文中的易卦》<sup>⑦</sup>，饶宗颐教授的《殷代易卦及有关占卜诸问题》<sup>⑧</sup>。

例如，张政烺教授在文中认为：《连山》、《归藏》之书早已失传，今有辑本。《归藏》佚文尚多，年代也比较早。《连山》由于隋唐有伪造之本，佚文殊不可信<sup>⑨</sup>。

张政烺教授在上述结论之后，他根据安阳四盘磨卜骨中的“䷗ 曰魁”和“䷗ 曰隗”两条重要的甲骨史料，考证了《连

山》存在的可能性。他在文中说：

由于有了《魁隗》，历史上的神农氏才被称为魁隗氏。《魁隗》是什么呢？当是《连山》的异名，犹《归藏》亦称《坤乾》。周原卜骨、张家坡卜骨以及一些金文中所见的易卦，同是周代早期之物，卦爻相似，皆与四盘卜骨相合，也就都是《魁隗》都是《连山》。这在《周易》以前，而不是《周易》<sup>⑨</sup>。

这一考证和这一条卜辞的出土，从根本上标志着《连山》在《周易》之前确实存在。

而饶宗颐教授从江陵天星观出土的楚简中阴爻写成这一现象出发，发现此习惯和殷代卜辞中对阴爻的刻画形式一样，因而得出了“乃因袭殷人习惯”的结论。这就肯定了六十四卦在周以前已经存在这一事实，进而也暗示着《连山》和《归藏》存在的可能性。

从这一角度去研究夏商易学的有无以及《周易》的成立，目前是比较热门的研究方法。但有一个重大缺陷就是：从这些人的论文中明显可以发现他们对易学基础理论的陌生，还仅仅停留在考证文字的水平上，没有利用所掌握的考古成果系统地描述出三易发展的轨迹和《周易》成立的前提与过程。出土的考古资料只是修正一些古代易学发展史上的传说和文字变化，而没有建立一个完整而可信的《周易》成立的历史过程——即周易发生学。因此，系统地研究这一问题，并利用考古成果去处理古代种种易学传说，找出一条《周易》成立的轨迹和原始易学的思想状况就是本论文目的所在了。

## 小结：

现代学者对夏商易书大多采取否定态度，认为是伪书，甚至认为夏商二代没有筮法和易书。另有些学者则或持肯定态度，或避而不谈。到了甲骨史料中有关夏商易书内容的出土，引发

了对此二书之有无的新考证，但大多又局限在对卦象、数字卦的研究，缺乏利用已掌握的出土实物史料去检查夏商易书在古代史书中记载的真伪。

### 第三节 夏商易学有无考

今天所见到的《连山》和《归藏》，不能完全定为伪书，而是真本《连山》和《归藏》的部分内容、古人作伪的部分内容、古人辑录增补佚文的部分内容三者的统一体。在通过前两节的考证之后，必然得出这一结论。但是，对上述三部分内容的区分，实在太难了，也不是本论文的研究所在。也许要用几百万字的篇幅和详细而精准的推导考证才可以加以澄清。而本节重点是考证夏商易学的有无。

首先是《连山》。

在前两节中，我归纳并列举了对《连山》之有无和有关文献记录的情况。本文将提出我对这一问题的观点。

第一，《连山》作者考。

古代有二说：一说作者是伏羲，另一说作者是神农。

如唐代孔颖达《周易正义》引杜子春说：

《连山》伏羲，《归藏》黄帝。

而宋代罗泌《路史》：

炎帝神农氏令司怪主卜，巫咸、巫阳主筮，于是通其变以成天地之文，极其数以定天地之象，八八成卦，以酬酢而佑神，以通天下之志，以断天下之业。谓始万物终万物者，莫盛乎艮。艮，东北之卦也，故重艮以为始，所谓《连山易》也。

此两说在古代易学史上，各有所宗。

案：杜子春之说为误。《帝王世纪》：

神农氏……本起烈山。或时称之。一号魁隗氏。

汉代王符《潜夫论》：

有神龙首出，常感妊姁，生赤帝魁隗，身号炎帝，世号神农，代伏羲氏。

王献唐教授《炎黄氏族文化考》：

魁隗《帝尧碑》作块隗。陶潜《英贤录》：‘在炎帝、帝魁之世，独只修以自勤’。《南都赋》注等，以神农为帝魁。是神农更有二称：一为魁隗；一为帝魁。帝魁犹帝尧、帝舜；帝为尊号，魁为名称。魁隗同音一事。神农曾居魁地，以地为氏，呼之曰魁，久之魁为帝号；又合所居地名称为魁。魁义言魁地之魁氏，居以名字重复，别署魁氏之魁为隗，遂为魁隗氏<sup>①</sup>。

则由神农之称可以导出魁隗之称。而魁隗二字，见于河南安阳出土的殷末四盘磨卜骨文辞中：“䷋ 曰魁”、“䷋ 曰隗”。在易卦符号下出现魁隗二字，已经讲明了魁隗和易卦的关系，可知即讲神农和易卦的关系。

而神农和《连山》之间，《帝王世纪》中已讲到神农“本起烈山”。而且，在该书中又讲：

神农，一曰连山氏。

明代黄以周《群经说》：

盖神农本有烈山氏之称，或谓之厉山氏，此以所生之地得名，不关《连山》之书，后人既谓《连山》神农作，复因烈山、厉山之号，遂称为连山氏。

可证：《连山》作者当是神农，而伏羲之说缺乏证据。

第二，《连山》有无考。

上述考证只证实了神话传说和史籍记载中神农作《连山》的正确性，而是否真有《连山》还只是神话传说，需要加以考证。

我个人倾向于《连山》是真实的存在过，证据如下：

①《周礼》中三易的记载“一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》”，今天《周易》保存完整，而《连山》和《归藏》虽保存下来，但不少伪作内容混杂其中。从《周礼》对周朝文物、典章、祭仪等准确记录上，从先讲《连山》而后讲《周易》的次序上，可知《连山》的存在是真实无虚的。

②《左传》中有一些引用的卦爻辞很明显不是今本《周易》内容。如《左传·僖公四年》的记载，卦爻辞为：

专之渝，攘公之羴。一薰一莸，十年尚犹有臭。

此句文义、格式、用语和《周易》完全不同，和今传本《归藏》佚文也绝无相似之处，只能是《连山》或其他筮书中的用语。在史书记载当时只有二易，而夏易文辞不知的情况下，我有理由将它归为《连山》的卦爻辞。

③安阳四盘磨卜辞中对神农别称的真实的文字记录，更证实了在殷商之际《连山》仍然存在这一事实。

④对《连山》有无产生怀疑的基础是三点：其一是后代无传本而有伪本出现。其二是它的文字远远多于《归藏》，其三是疑古派学者们在没有见到考古材料时的主观否定。而上述三个基础，在今天看来都是不能成立的。

⑤众多古代史籍中对《连山》存在的记载，以今天考古材料去检查，显然是以正确的材料为主导。

故此，《连山》是存在的，它的作者是神农氏。

其次是《归藏》。

第一，《归藏》作者考。

古代亦有二说，一说作者是神农，一说作者是黄帝。

如唐代孔颖达《周易正义》引杜子春说：

《连山》伏羲，《归藏》黄帝。

宋代郑樵《通志·艺文略》：

人皇神农氏本《气坟》而作易，曰《归藏》。



案：郑樵之说有误。郑氏将《归藏》和《坤乾》分为二书，实则此是同一本书的不同名称。名为《坤乾》，是因为它以坤为首，先坤后乾。相反，三坟之书本不可信，古代易学史上只讲圣人则河图洛书而作八卦，到了唐代却又杜撰出则三坟而作八卦，《文献通考》和《路史发挥》等古籍中已力斥三坟为伪书不足信。而且神农作《归藏》之说首出于宋代郑樵，没有任何力证，可知系其人主观杜撰易学谱系。

## 第二，《归藏》有无考。

因为有些学者一直否定历史上出现过此书，因此考证其有无是必要。上述考证解决了《归藏》一书在传说中的作者。

《归藏》存在的证据是：

①《周礼》中三易的记载中，《归藏》居夏周二易之中，现在夏周二易的存在已得到证实，则《归藏》的存在和《周礼》记载的准确性自然可以信赖。

②《左传》中有些卦爻辞用语、格式、文义和今本《周易》相似修理却为今本《周易》中所无，应该是《归藏》或其他易书的用语。比如：《左传·哀公十七年》中的卦爻辞为：

如鱼窥尾，衡流而方羊。裔焉大国，灭之将亡。阖门塞塞，乃自后逾。

此句用语中最重要的证据是“羊”的出现，而《周易》中的“丧羊于易”正是殷人祖先王亥故事的记载。而且今本《归藏》中也有类似用语：

不利出征，惟利安处。彼为狸，我为鼠。勿用作事，恐伤其父。

这里讲到了狸、鼠，动物取象的出现，和《山海经》、《周易》中一样，而羊又是重要的动物取象。而“不利征，惟利安处”语法和文义上与《周易》中的“不利为寇，利御寇”，何其相似！

③《易传》中讲了黄帝和《周易》的关系。即：

黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫。舟楫之利，以济不通；致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖诸《豫》。断木为杵，掘地为臼。臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室。上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

上述所论乃在于说明黄帝是观象制器的代表者之一。

④古代众多史籍中对黄帝作《归藏》的记载不是空口无凭，而是有根据的，可信的。

⑤古代史书中对《归藏》的作伪记载几乎没有，证明了一直有一个残缺不全的《归藏》本子存在。而没有人作伪，恰恰在于作伪者不具备《归藏》中的女权思想。尤其是在儒教伦理说教盛行天下以后。致使有些学者只好把《道德经》看成是《归藏》易书的传，如同《易传》是《周易》的传一样。即缺乏对《归藏》作伪的思想基础。

今本《归藏》中能作伪的地方即对远古社会史事的记述和描写，但这和《归藏》思想本无太大干涉。

综上所述，《归藏》一书是殷代易学的产物，它的作者是黄帝氏。

在本节中对夏商易学有无考证，奠定了对《周易》的研究，即在于说明：《周易》之前已有八卦和六十四卦，《连山》是夏易，而《归藏》是殷易。中国古代史籍对此的记载尽管有不实之处和传闻讹变之处，但仍然保留了大量对此问题的原始记载，

因而是信史。这为研究《周易》的成立，打下了良好的基础。疑古派学者的观点经不起考古材料的打击，大多不太可信，有失武断。

### 小结：

本章通过引用大量的史料，改正了夏商易书存在真实性，并从《左传》中找出有力的证据。同时又考证出夏商易书作者应是神农氏和黄帝氏，古代史书中的记载是有根据的信史。尤其是现代出土的甲骨史料，也证明了我的上述结论。

## 第四节 夏商易学筮法推测与难点

今天所能知道的关于夏商易学筮法的使用情况，仅是下面两点：

其一，《连山》用三十六策。

其二，《归藏》用四十五策。

除此之外，则一无所知。这无疑增加了本论文探索的难度。因为根据《周易》筮法的使用方法可以知道：光知道用四十九策来占卦，并不能解决任何问题。这里面的具体的占卦方法和占卦过程，如果不是《易传》忠实地保留下来，我们会无从着手。而目前，几千年易学史对于夏商易学正处在这种无从着手的状态。

《周礼》中对三易的记载，有两句话值得特别注意：

其经卦皆八，其别皆六十有四。

它启示我们：三易组成结构完全一样，而《周易》是用四十九策十八变而成卦的。那么对夏商二易而言，下列四种情必然会有两点符合事实：

①夏易用三十六策十八变而成卦。

②夏易用三十六策占筮的次数在十八变以下而成卦。

③殷易用四十五策十八变而成卦。

④殷易用四十五策占筮的次数在十八变以下而成卦。

当务之急就是对《周易》筮法进行分析，从中找出筮法上的共同性，这样就为夏价商筮法的设定，建立了参照系和标准。

《易传》记载，《周易》的筮法是：

大衍之数五十，其用四十有九；分而为二以象两；挂一以象三；揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰，五岁再闰故再扚而后卦。乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。

首先，《周易》时代独特的思想方法是：

①挂一以象三。这个三即天地人三才观点。如《易传》所说：“有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。”又如：“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义；兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”这里两次出现“兼三才而两之”，明确讲了三才天地人的观念。这不是夏商易学中的观念，所以应舍弃不用。

②大衍之数五十。在汉代马王堆帛书本《易传》中为“大衍之数五十有五”。显然这才是根本。古代的“用四十有九”的舍一不用之说，看来都是主观推猜。而没有了舍一不用的问题也就可以发现：

大衍之数五十有五，其用三十有六。（《连山》）。大衍之数五十有五，其用四十有五。（《归藏》）。大衍之数五十有五，其用四十有九。（《周易》）。这才是三易通用的原因所在！

因为《易传》中讲的“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”，这是成卦的根本依据，却由于传抄致误成“大

衍之数五十”。正因为具体应用是四十九策，所以才不会受影响。

③归奇于扚以象闰。这是个重大的问题，夏商二代有无置闰设置？

清末罗振玉《殷墟书契考释》：

卜辞中书十三月者凡四见，殆皆有闰之年也。古时遇闰称闰月，不若后世之称闰几月，至商有“十三月”，则并无闰名之名，可徵古今称闰之不同矣。

董作宾教授《尧典天文历法新证》：

殷代历法，根据皿甲骨文中残存之史实，宛转推求，已足见所用为古“四分术”，而闰月也合于“十九年七闰”之制，是唐虞时代，有岁实，闰月，四时，必已早有“四分术”，是无可置疑的。<sup>⑫</sup>

又见《尚书·尧典》：

期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。

可证夏商历法中有置闰之事，则此句筮法必三代相同。

④五岁再闰。此方法恐不同于夏商二代。这里的‘五岁再闰’之法，则十九年中为四闰。而《历法通志》则记述殷代和周初时用四分法：

四分法十九年七闰，相传最古。

即《易传》中置闰方法不同于殷代和西周初期的置闰方法，当然也就不同于夏代置闰方法。而“十九年七闰”法又“相传最古”，可证夏商易学中置闰法当用此法无疑。

⑤乾之策，二百一十有六。这是《周易》四十九策的结果，用九六为占爻。相对而言《连山》中的“乾之策”用七八为占爻，则应为百六十有八。而《归藏》也用七八为占爻，亦为百六十有八。

⑥坤之策百四十有四。这是《周易》四十九策的结果，用九六为占爻。相对而言，则《连山》中的“坤之策”，用七八为

占爻，则应为百九十有二。而《归藏》也用七八为占爻，亦为百九十有二。

⑦二篇之策，万有一千五百二十。这是用四十九策的结果。而《连山》和《归藏》在总体结构上也是六十四卦三百八十四爻，则二篇之策为  $7 \times 4 \times 192 + 8 \times 4 \times 192 = 11520$ ，和《周易》的总策数： $9 \times 4 \times 192 + 6 \times 4 \times 192 = 11520$  是一样的。

到此，我试将《连山》和《归藏》的筮法陈述如下：

《连山》筮法推测：

大衍之数五十有五，其用三十直有六；分而为二以象两；揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰。十九岁七闰，故再扚而后卦。乾之策，百六十有八；坤之策，百九十有二，当期之日。二篇之策，有一千五百二十，当万物之数也。是故□营而成易，□□□变而成卦。

《归藏》筮法推测

大衍之数五十有五，其用四十有五；分而为二以象两；揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰。十九岁七闰，故再扚而后卦。乾之策，百六十有八；坤之策，百九十有二，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故□营而成易，□□□变而成卦。

这里的“□营而成易，□□□变而成卦”中的□，代表了夏商易学筮法中最为关键的占筮次数问题，因为目前我无法解决历法中“十九年七闰”和成卦次数的关系。相反，《周易》中的四营而成易和十有八变而成卦正是建立在历法“五岁再闰”的基础上。

但是，几千年易学中，对于夏商易学的占筮方法一无所知，我利用《周易》筮法结合夏商历法，得出上述两个结论，已是把这一问题从不可考不可能之事变成了可考可能之事。而且可以肯定地说：□营而成易中的□必在二、三和五、六之间，□□□

变而成卦中的□□□必在十有二、十有五、十有六之间产生。上述各个数字的使用和可能产生的结果已不是本论文所能容纳的内容，留待以后，我另有专著去加以详尽的研究。

### 小结：

本章在对《周易》筮法分析的基础上，找出了筮法成立的规律及其和历法的关系。然后凭借甲骨学家们对夏商历法的研究成果，利用已知的夏商筮法的策数，从《周易》筮法去推导夏商筮法的大致情况。这一工作是前无古人的。因为古今易学界一直没有人对《周易》筮法成立的基础和三易筮法的共同点给以研究。我的这种推测的正确与否，有待于日后出土实物史料的证实。尤其是《周易》筮法和历法中‘五岁再闰’的现象，我认为在夏商筮法和历法为‘十九岁七闰’。这是三易筮法的本质区别。

### 本章结论：

本章从对古书中有夏商易书的文献记载入手，考证了夏商易书存在的真实性问题，并澄清一些互相矛盾的说法，证明《归藏》和《坤乾》是殷易的两种名称，而非两部书。然后，又从现代学者对夏商易书的看法中，指出否定说是荒谬的，出土实物证明了夏商易书存在。有了上述基础，结合大量古史记载，证明了《连山》作者是神农氏，而《归藏》作者是黄帝氏。而且《左传》一些占筮之辞显然出自夏商易书中。可知：古书中夏商易书的记载是真实可信的。三易确实是三代易学的产物。进而又找出了筮法成立的普遍规律性和理论基础。从对历法的研究中，推测了夏商筮法的大致情况。夏商易书的存在，为周易发生学的研究奠定了基础。本章重大结论之一是三易筮法的本质区别在于三代历法的置闰设置之不同。

## 注释：

①引见《周易研究论文集》，第一辑，黄寿祺，张善文编，北京师范大学出版社，1987年9月第1版。

②杜而未《易经原义的发明》，台湾华明书局，1961年第1版。

③引见《中国学报》第2期，1915年2月。

④引见（前）《中央研究院历史语言研究所集刊》，第1卷第1期，1928年。

⑤引见《国学月报》第2卷第11期，1927年11月。

⑥引见《周易研究论文集》，第1辑，黄寿祺，张善文编，北京师范大学出版社，1987年9月第1版。

⑦引见《考古学报》，1980年第4期。

⑧引见《文史》第20期。

⑨引见《考古学报》，1980年第4期。

⑩引见《考古学报》，1980年第4期。

⑪王献唐《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年7月第1版。

⑫董作宾《董作宾学术论著》，台湾世界书局，1967年12月再版。



## 第四章 河图洛书和先后天八卦之研究

在中国古代易学史上，河图洛书和《周易》起源的问题，是绝大多数易学家研究、探索的重点课题。甚至到了宋代，又兴起了一个新的易学流派：图书派。从《易传》中提出“河出图、洛出书、圣人则之”以后，八卦的起源乃至六十四卦、卦爻辞的产生，似乎都被认为是从河图、洛书中演变而来。对此，古代众多学者就这些问题提出了自己的看法。本章则重点研究这些问题，并在大量文献和考古资料的基础上，提出自己的看法，并订正对这些问题的错误观点。

### 第一节 河图洛书溯源

河图、洛书究竟产生在何时，古代的学者们一直没有解决这个问题。但众所周知的是《易传》中明确讲到了河图、洛书和《周易》的起源之关系：

是故天生神物、圣人则之；天地变化、圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。

《魏志》中《易》博士淳于俊说：

包牺因燧皇之图而制八卦。

《汉书·五行志》：

刘歆以为虑义氏继天而王、受河图、则而画之、八卦是也。禹治洪水、赐洛书，法而陈之，洪范是也。

汉代扬雄《覈灵赋》：

大易之始，河序龙马，洛贡龟书。

清代胡渭《易图明辨》中引汉代郑玄：

河龙图发，洛龟书成，《河图》有九篇，《洛书》有六篇。

这里所引资料，是在说明河图、洛书和《周易》的起源之关系。但郑玄所谓《河图》和《洛书》，已经不是图了，而成为有九篇和六篇的古籍、古代独他一个人如此说，于史无征，显然是作伪了。

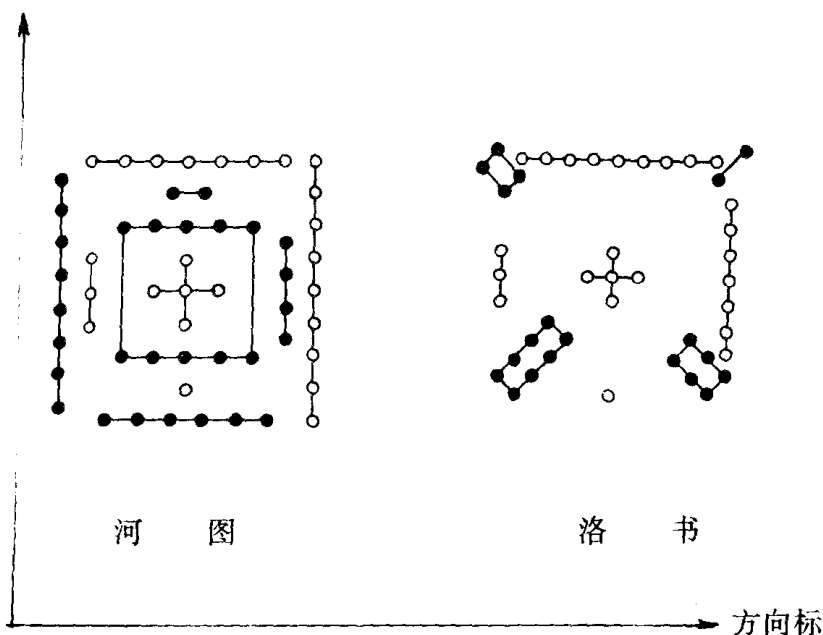
除了《易传》中的上述记载之外，《论语·子罕》中孔子视河图为祥瑞的象征：

凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！

由此又开启了两汉象数学中纘纬一支的兴起。

今天所见到的河图和洛书如下：

方向标



古籍中所见河图洛表记载表

《尚书》	大玉、夷玉、天球、河图、在东序。
《论语》	子曰：‘凤鸟不至，河不出图。吾已矣夫’。
《礼记》	河出马图，凤凰麒麟，皆在郊薮。
《易传》	河出图，洛出书，圣人则之。
《隋志》	《河图》，二十卷。《河图龙文》，一卷。
《尚书孔传》	伏羲氏王天下，龙马出河。遂则其文以画八卦，谓之河图。天与禹，洛出书。神龟负文而出，列于背。有数至于九。禹遂因而第之，以成九类。
《汉书》	刘歆以为伏羲氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，洪范是也。
扬雄《覈灵赋》	大易之始，河序龙马，洛贡龟书。
《易图明辨》 中引郑玄	河龙图发，洛龟书成，《河图》有九篇，《洛书》有六篇。
《新论》	讖出河图洛书，但有兆，而不知后人妄复加增，依托孔邱。
《论衡》	图出于河，书出于洛。河图洛书，天地所为，人读知之。

《尚书》	大玉、夷玉、天球、河图、在东序。
《山海经》	伏羲氏得河图，夏后因之曰《连山》，黄帝氏得河图，商人因之曰《归藏》。
《魏志》	《易》博士淳于俊曰：“包牺因燧皇之图而制八卦”。
《尸子》	禹理洪水，观于河，见百面长人鱼身出，曰：“吾河精也。”授禹河图而还于渊中。

上述表中所引古籍文献，以正史和学术著作中资料为主，尽量不涉及纬书中的记载。对纬书资料的引证，需要先做甄别工作才行。可见安居香山博山‘纬書の成立とその展开’一书。河图洛书是怎么来的？古代学者有的托言于黄河和洛水中的河精。如：

《尸子》：

禹理洪水，观于河，见白面长人鱼身出，曰：“吾河精也”。授禹河图而还于渊中。

而有的学者则又认为是黄河和洛水中的龙马、神龟。如：

《古今图书集成》：

上古伏羲时，龙马负图出于河。……伏羲则之，以画八卦。

又如上述汉代扬雄所说：

河序龙马，洛贡龟书。

河图、洛书和《周易》的起源之关系，我将在本章第三节中详考，这一节将找出河图、洛书的来源。

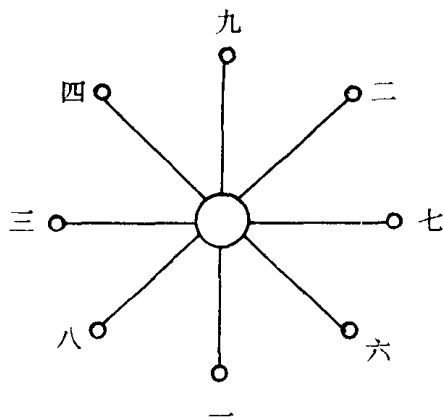
我先将河图、洛书以数字表示，即：

7							
2					4	9	2
10							
8	3	5	4	9		3	5
10							
1					8	1	6
6							

河 图

洛 书

一九七八年，安徽阜阳县出土了西汉时期的太乙九宫占盘，盘上刻画图形如下：



将此占盘数字化即：

	4	9	2
	3	5	7
	8	1	6

这种数字排列和后代的洛书完全一致。

显然易见，太乙九宫占盘证明了在西汉时期洛书就存在。

而河图此时的存在，必然是毫无疑问的。因为所有关于河图、洛书的记载都是先讲河图而后讲洛书的。而且在汉代以前的《易传》中也如此。现在，出土文物证实了在西汉时洛书存在，进而也即证明河图的存在。

但汉代以前，尤其是《周易》产生时代，河图、洛书是否存在呢？而且，《周易》之前有《连山》和《归藏》，如果河图、洛书是作八卦的根据，那么，理应在《连山》产生之前就有河图、洛书存在才符合古代易学史中的种种有关传说和记载。

河图、洛书是怎么来的呢？

解开之一问题先从文字的起源入手。

汉代许慎《说文解字》中认为文字起源于八卦：

古者，庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作易八卦，以垂宪象。及神农氏结绳为治而统其事，庶业其凡，饰伪萌生，见鸟兽蹏迒之迹，知分理之可相别异也。初造书契，百工以治，万品以察，盖取诸“夬”。夬：“扬于王庭”，享文者宣教明化于王者朝廷，君子所以施禄及下，居德则忌也。仓颉之作书，盖依类象形，故谓之文，其后形声相益即谓之字。

此段内容有些矛盾：

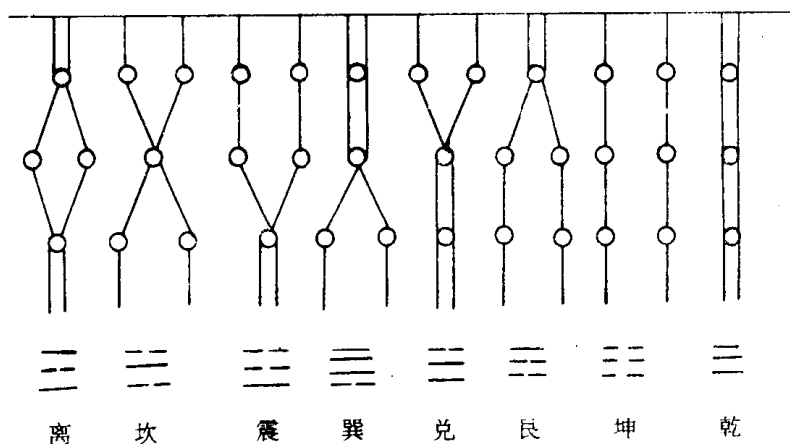
①先讲作八卦，又讲结绳，然后才有文字产生。可见八卦卦画不是文字起源，也不是数字。而作者本意是想讲八卦为文字之源。

②八卦在前，结绳在后，此八卦是爻画卦，但今天考古材料中的数字卦和传说中的结绳卦，此三者孰先孰后？

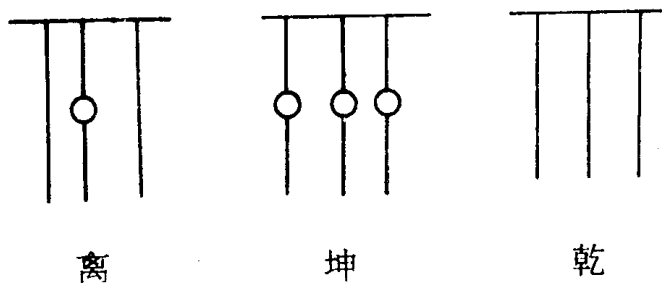
③《易传》中的伏羲作八卦，而并未说明是何时何人结绳而治。而实际结绳是讲对文字或卦象或数字的记录方式。而八卦则是筮法的基本组成。

实际上，这段内容最为重要的是和《易传》一样，都肯定了结绳而治的存在。

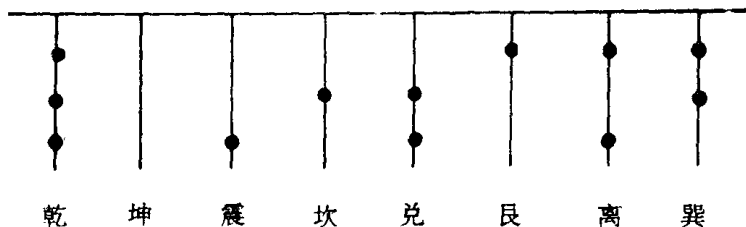
那么，在结绳而治时代，河图、洛书和八卦如何表现的呢？请看下例三图：



王缙尘教授结绳而治图（图一）



藤堂明保博士结绳而治图（图二）



陈道生教授结绳而治图（图三）

在上述三种图中，陈道生教授的图如同五线谱，即不易识别，又缺乏说明力。而藤堂明保博士的图也如此②。比较而言，只有王缙生教授的图即合乎情理，又易于分辨，并且可以看出卦卦象的形成③。但此图重大缺点是：和河图、洛书没有关系。

看来此图还是有商榷的必要。尤其是河图、洛书中的数字，在结绳而治时代是怎样体现的？而且，由对文字（数字）的记载向八索之占的形成过程，也缺乏具体的表述。

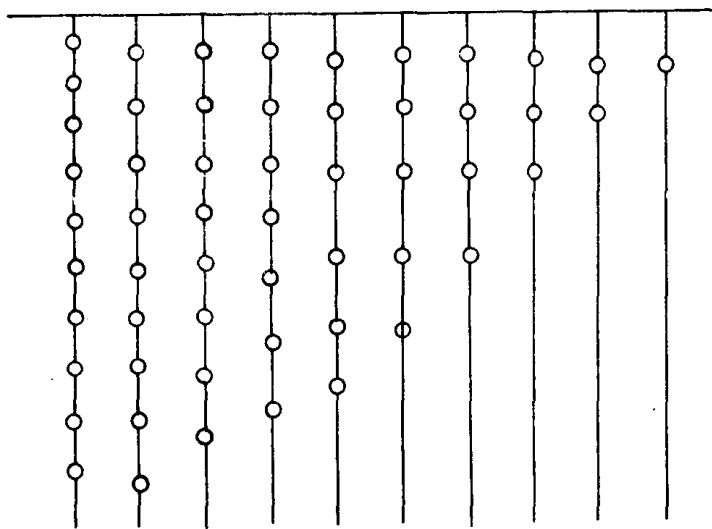
毫无疑问，在书写、契刻文字产生之前，有着简单的结绳文字阶段。直到今天，中国云南省彝族居住区，在某些没有文字的部落中，仍然存在结绳而治现象及其宗教表现：八索之占。

最原始的结绳而治是用来表示数字的，正如最原始的书写、契刻文字也从对数的记述开始。结绳而治时代的由一至十自然数表示为：

肯定地讲，此时不存在河图、洛书、八卦太极等文化现象。但是，有了数字观念，也就为占筮和数字崇拜奠定了基础。因为在特定的次数中重复出现的吉凶现象这一偶然性关系，就把次数的数和吉凶现象连成一体。

列维—布留尔《原始思维》中论述：





自然数结绳表示图

对原始人来说是没有任何偶然的东西。……

关联是包含在原始人所想象的和他一旦想象到了就相信的前件和后件的神秘联系中：前件拥有引起后件的出现和使之显而易见的能力<sup>④</sup>。

因为次数及数的一些表现，如方向、时间、物品的件数等等，这些数和吉凶的这种前后件关系，形成了远古时代最初的天人感应观念：天的意识可以通过数而作用于人，得到体现。

M·克莱因《古今数字学思想》：

古代在社会中伪科学的予卜并非都用天文，他们认为数本身有神秘性并可用于预卜未来<sup>⑤</sup>。

列维—布留尔和 M·布莱因二氏对宗教和占筮起源的这种论述，说明了利用数字占筮是人类思想发展史上的共同阶段。当结绳计数法形成后，数和吉凶的关系，为筮法的最终出现奠定了基础。这时一个重大转变就是自然数的分类。在阴阳奇偶观念和数字结合前，分类是在生数和成数基础上进行的。

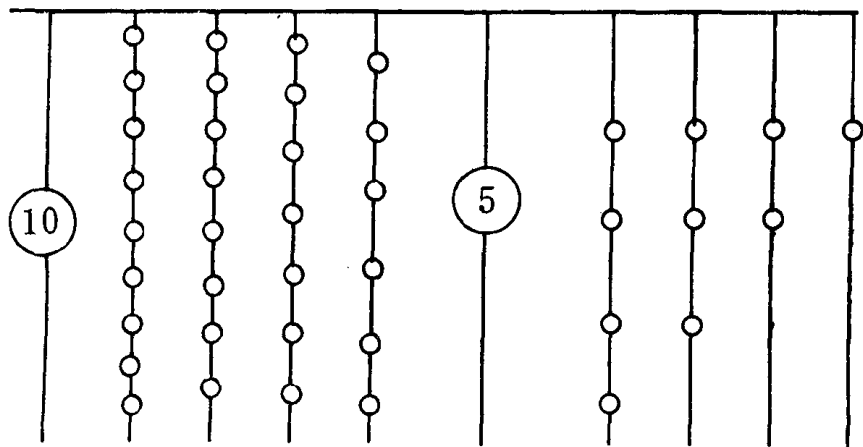
《易传·系辞》讲到这一分类时说：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。

即天数一、三、五、七、九、地数二、四、六、八、十。

这种有个重大错误是天五：这里是天五和地六的对称组成天地之数，但在河图、洛书中天五居中，而形成了地六和天七、地八和天九的两组错位对称现象。即《易传·系辞》中的以天、地二者画分十个自然数的观念显然是后起的。而原始的画分则是一、二、三、四、五、为一组，六、七、八、九、十为另一组。借助今天的甲骨文中的材料，发展由一至四为一、二、三、三为逐次积画的表达，而由五至十为非积画表达。也可以证明：在结绳时代，由一至四为生数阶段，由五至十为成数阶段。但是，五和十这二者极为特殊，不论是十进制计数还是六十甲子进位制计数，此二者是数字进位的标志和进位表达，和一、二、三、四的非进位阶段相应，只有六、七、八、九才是另一组非进位阶段。这样就形成了由一至四为生数阶段，由六至九为成数阶段。这一点今本河书洛书是完全一样的。

于是，就形成了下一图：



自然数生数成数的结绳表示图

这里，我用⑤⑩表示这两个数特殊，是中心数，是进位数。到此就为利用结绳而占筮准备了条件。

八索之占产生了。

于省吾教授等人认为《周易》筮法就是由八索之占发展来的⑥。此话如果准确的说即三易的筮法就是从八索之占发展来的。

《左传，昭公十二年》：

是能读……八索、九丘。

唐代孔颖达等《左传注疏》：

八索，八卦。

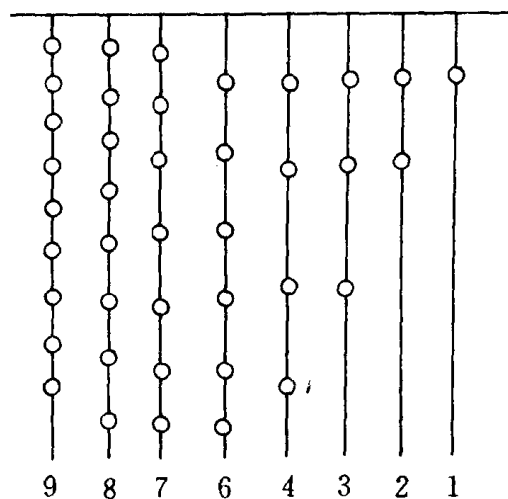
八索，即八条绳索，而自然数却是由一至十共十个数。古代的生数，成数原则由一至四为生数了阶段，由六至九为成数阶段。五和十，在河图、洛书中不是生数和成数阶段，因为在今本河图洛书的位置安排中生数成数都处于对称的位置上，而此二者则不是这样。可见在河图、洛书中没有此二者的生数成数位置，而是以居中的五或居中的五和环绕的十来代表。由此就解决了八索和自然数的问题。即八索可以指代一、二、三、四、六、七、八、九共八个自然数。

我将自然数生数成数结绳表示图中的⑤和⑩保留不用，画成下图。这一图，我称之为河图洛书原始母图。⑤和⑩不属于生数成数阶段。可得出没有白圈和黑点区分的时代，河图洛书原始母图即生数成数结绳表示示意图。：

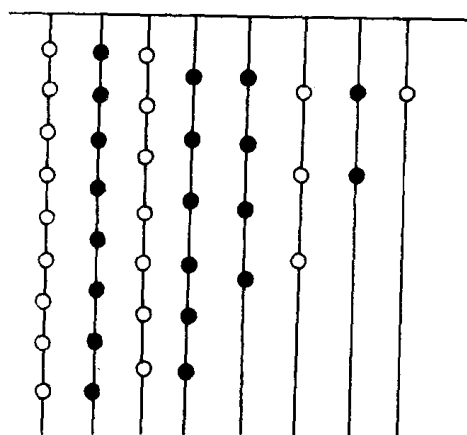
结绳而治时代的河图洛书原始母图就是这个形式，它已经具有了宗教意味，是数字崇拜的一种反映。

阴阳观念形成后，按奇数为阳，偶数为阴的原则，此图成为下例形式：

我将它称为河图洛书原始阴阳母图，它是河图洛书原始母图的发展。



河图洛书原始母图



河图洛书原始阴阳母图

和阴阳观念一起产生的是四方观念。在殷商时代，四方观念就已经很成熟了。可见它的产生当远在夏长。《山海经》也有

大量的四方记载，史传此书是禹所作，正证明了四方观念历史之悠久。

例如，甲骨卜辞和《礼记》中的记载：

前者如：

东土受年。

南土受年。

西土受年。

北土受年。

后者如：

天子祭四方，诸侯方祀。

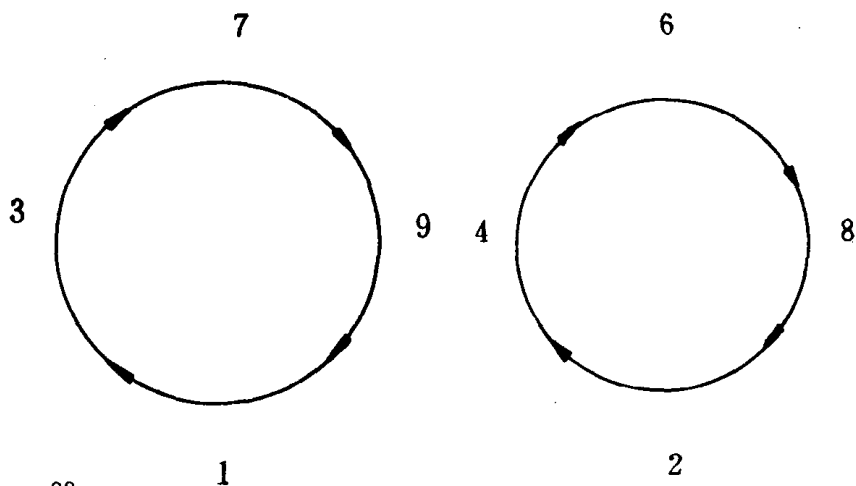
季夏之月，令民无不成出其力，以共四方之神。

八蜡以祭四方。

四坎坛，祭四方也。

方位观念形成后，再加上书写形式由结绳向契刻的变化，处于这一书写形式转化过程中的河图洛书原始阴阳母图，也形成了两种方位观：

第一种方位观是将上述原始阴阳母图处理成顺时针排列、按阳数和阳数连接、阴数和阴数连列的形式：以数字表示即：

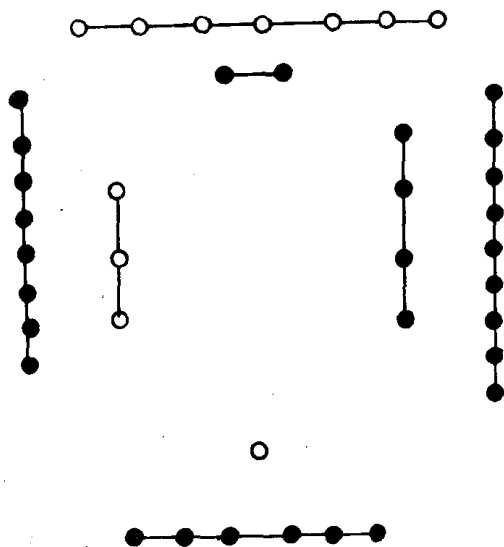


在统一的图中，以阳数为正，偶数为隅处理后，形成了有严谨的阴阳方位观念的图，以数字表示即：

7  
2  
8 3      4 9  
1  
6

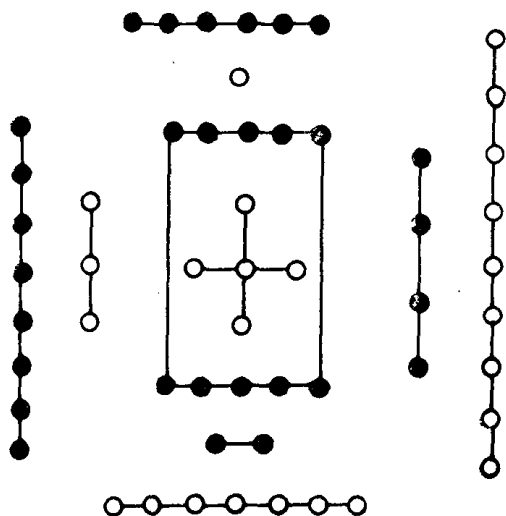
之所以将阴数和阴数的连接图在统一的图中倒置，正是阳正阴倒的阴阳方位观念。

把它图式化即：



河图洛书原始四方阴阳母图（之一）

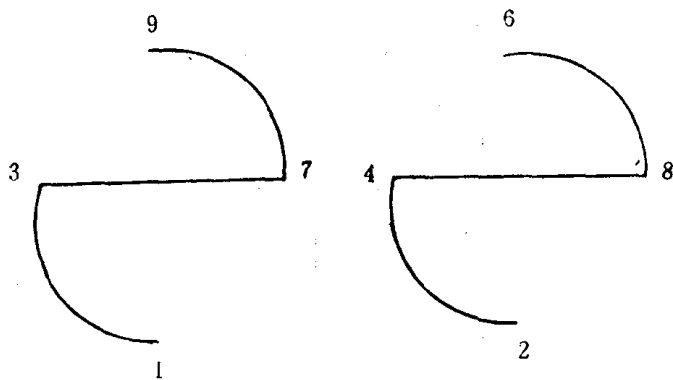
此图，我称之为河书洛书原始四方阴阳图。把五、十放入中间组成完成的十个自然数的哲学图式，即是今本河图。见下图：



今 本 河 图

第二种方位观是认为阳数则顺时针连接，而阴数应逆时针连接。这是最早的易学上阴阳取象思想的两派斗争。而且在生数成数上也要体现阴阳，即阳数的生数阶段一、三为顺时针连接，而阳数的成数阶段则逆时针连接，这是阳中有阴。阴数的生数阶段为逆时针连接，而阴数的成数阶段则顺时针连接，这是阴中有阳。

以数字表示如下：

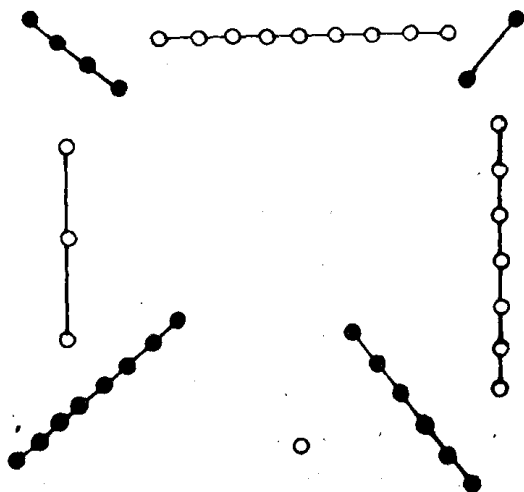


把这两个图统一起来，在统一的图中，以阳数连接图为正，以阴数连接图为倒，成为下图，我也称之为河图洛书原始四方阴阳母图。前者是之一，后者是之二。

以数字表示，即

9  
2  
3 4      6 7  
8  
1

将它图示化，并按阳数为正，阴数为偶的原则处理，见下图：



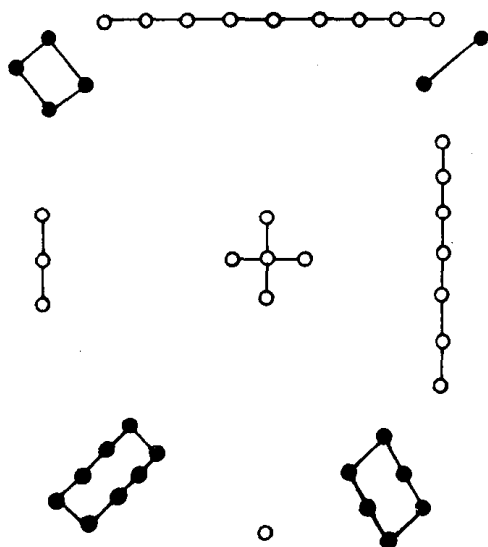
河图洛书原始四方阴阳母图

(之二)

把五放中中间组成由一至九的九个自然数的哲学图式，并对四隅图形四、六、八、进行了整理，使图形美观。即是今本



洛书。见下图：



### 今 本 洛 书

这样，河图、洛书的形成过程即：

自然数结绳而治图——自然数生数成数结绳表示图  
河图洛书原始母图——河图洛书原始阴阳母图

→河图洛书原始四方阴阳母图之一——→**河图**  
→河图洛书原始四方阴阳母图之二——→**洛书**

古今中外的学者对河图洛书的形成和易学的关系进行了阐，但都没能解决这一问题，现在总算有了答案。河图、洛书的形成意味着下列重大的观点：

- ①河图、洛书原本是一体的。
- ②河图、洛书起源是自然数的结绳表示。
- ③河图、洛书是两种阴阳取象观的反映。
- ④河图、洛书只表示数的哲学意义和宗教意义，和八卦卦画无关，它只是卦象的数字表示。

⑤所谓则河图洛书作八卦，只是讲利用结绳的数字表达形式去推导八卦卦象，它和筮草的作用一样，是原始筮法中的筮占工具。

⑥八索之占是筮法形成的关键环节。

⑦占筮用筮草乃后起之工具，是书写契刻时代的产物。

⑧河图洛书的形成和阴阳观念，四方观念有直接关系。

⑨古代关于河图洛书的种种神话传说应立即推倒，所谓河出图、洛出书；所谓神龟、龙马送图、书等等传说，均不可信。

⑩河图洛书作为古老筮法的体现和古老筮占工具的体现一直为三代易学的形成所推崇、所仿效。

### 小结：

本节重点研究河图、洛书的形成问题，在大量史料作证的情况下，证明河图、洛书起源于自然数的结绳表示法，此二图本来是一体的。而在以后形成了河图和洛书，则是两种阴阳取象观作用的结果。由此又证明了河图、洛书和八卦卦画的形成无关，而只是卦画的数字表达。远古的八索，结绳而治是筮法形成的关键。因此，古代的有关河图、洛书和龙马、神龟之间的种种传说，应立即推倒。

## 第二节 现代学者的看法

河图、洛书和八卦之间的关系问题，也是现代学者研究的重点课题之一。但是绝大多数的学者就此持否定态度。

比如，顾颉刚教授在《三皇考》一文中认为：

《河图》不知是什么东西，也许是黄河的图，也许是河中找出来的一块玉石，上面有些图画的纹理<sup>⑥</sup>。

袁珂教授《古神话选释》：

河图治水地图。<sup>⑨</sup>。

吴鹭山氏《河图洛书析疑》：

惟河图、洛书在宋代即已有异论。欧阳修疑之最力，斥为“怪妄之尤甚者”。明清之间学者更多攻驳。……所谓“河出图、洛出书，圣人则之”，即令为孔子之言，亦难据为典要。《论语》有“凤鸟不至，河不出图”之叹，知“河出图”当为明王应运之瑞征，有如后世之符命纘纬。此在古代，原为常谈。故《系辞传》亦引以为说，并非实有“河出图、洛出书”之事<sup>⑩</sup>。

余永梁教授《易卦爻辞的时代及其作者》：

“河图、洛书”都是汉人的一派话。<sup>⑪</sup>。

类似的观点比比皆是。造成现代易学史上对河图、洛书的存在和对八卦产生的作用持否定态度的根本原因就是：以顾颉刚教授为首的疑古派历史学，在研究中国上古史、神话史、地理文化史、经学史、哲学史时，在没有接触到考古学资料的情况下，对古文献记载的否定，给现代易学研究带来了重大冲击。在否定了河图、洛书存在之后，作八卦作《周易》和河图、洛书的关系，在他们看来自然是不存在的。

值得一提的是，对河图、洛书和八卦《周易》的关系予以研究和考证的是在第一届国际易学学术讨论会上和我展开论战的中国社会科学院赵国华研究员。

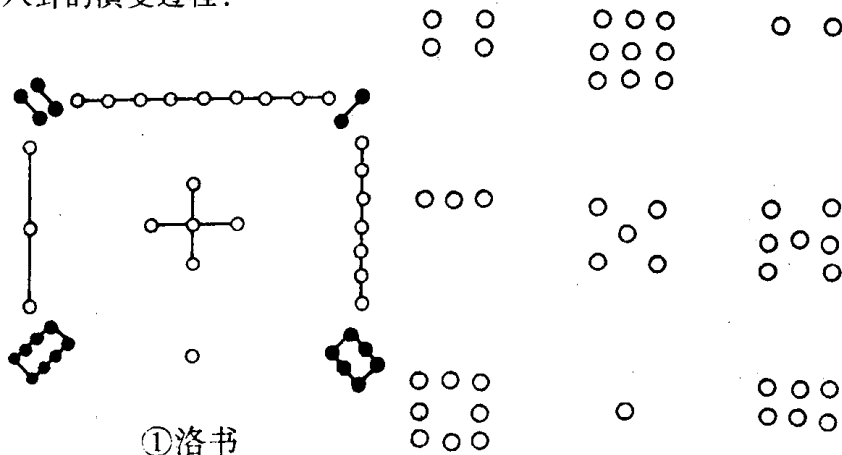
尽管他的观点一直遭到我的否定，但他是半个多世纪以来第一个对上述问题进行认真思考并加以自我解答的人。

在他那本洋洋洒洒写了三十多万字的专著《生殖崇拜文化论》一书中，他用了几近一半的篇幅考证了由河图、洛书向八卦演变过程。

他的研究立脚点是从对伏羲八卦图的卦象和每个卦的次序数的对应关系开始的：

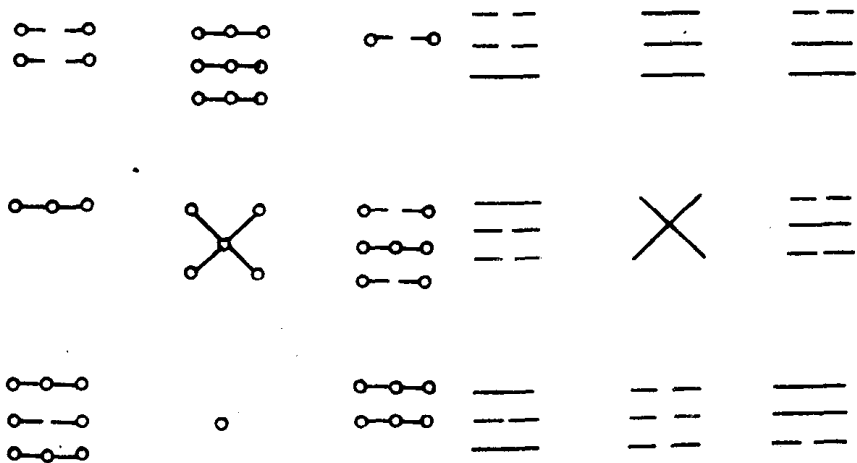
“伏羲八卦”有一个文字表述序列（卦序），还有一个图像标示布局（方位图）。据宋代朱嘉的《周易本義》，其文字表述序列是：一乾 ☰，二兑 ☱，三离 ☲，四震 ☳，五巽 ☴，六坎 ☵，七艮 ☶，八坤 ☷。其图像标示布局，……上南下北，左东右西，从上南的 ☰ 乾一开始，先向左下旋，依次为南 ☰ 乾一，东南 ☱ 兑二，东 ☲ 离三，到东北 ☳ 震四；然后，再从西南 ☴ 巽五开始，又向右下旋，依次为西南 ☴ 巽五，西 ☵ 坎六，西北 ☶ 艮七，到下北 ☷ 坤八结束。……由此可以发现，在“伏羲八卦”图中，八个符号与八个自然数密不可分，八个自然数牵动着八个符号，八个符号追随着八个自然数的排列，从而说明了这八个自然语是八个符号各自的表示数，而绝非“次序号<sup>②</sup>”。

在上述观点基础上，他将洛书加以变形，画出了由洛书向八卦的演变过程：



①洛书

②赵国华的洛书变形图



③赵国华的洛书变形图

④赵国华的八卦母图

通过上述四张图，赵国华认为“河出图、洛出书，圣人则之”的具体过程被他发现了。而这八卦母图的来源，也即八卦卦象的来源，他认为是在半坡氏族时期，由半坡彩陶鱼纹直接演变过来。他的演变结论是：表示八条鱼的半坡鱼纹向  $\text{☰}$  离的卦象演变，表示七条鱼的半坡鱼纹向  $\text{☷}$  坎的卦象演变，表示六条鱼的半坡鱼纹向  $\text{☲}$  巽的卦象演变，表示四条鱼的半坡鱼纹向  $\text{☳}$  震的卦象演变，表示三条鱼的半坡鱼纹向  $\text{☴}$  艮的卦象演变，表示两条鱼的半坡鱼纹向  $\text{☱}$  兑的卦象演变，表示一条鱼的半坡鱼纹向  $\text{☷}$  坤的卦象演变。

在他用了几万字的篇幅进行上述考证之后，他把八卦卦象的出现推前到新石器时代的半坡氏族时期。

坦率地讲，赵国华研究员的上述考证有其可取之处，但他所立论的基础：八卦次序数即各卦卦象的表示数。而这一基础却并不能成立。理由如下：

第一，八卦次序数至少有伏羲八卦次序数，文王八卦次序数、《连山》八卦次序数、《归藏》八卦次序数等完全不同的次序和次序数。并不能仅以一种次序数的推猜来指代八卦卦象（三易相同之处）的次序数。而不同的次序数，也就不可能都用他的演变图来加以圆满而合理的说明。

第二，八卦的次序数从古至今都不是八卦的表示数，即卦序的排列顺次和每一卦之间不存在数字关系。

第三，他所谓的由一至八条鱼向八卦的演变，这一过程推测多于考证：这一演变的意义、目的、文化基础、思想基础都得不到解决。即在新石器时代半坡氏族时期的原始思维，不可能出现赵国华用现代逻辑方法，理性判断才得出的结论。

第四，他的推测中，洛书的改形和河图之间构不成对应关系，而这恰恰是“圣人则之”的关键点：河图、洛书共同完成对八卦的创作的指导，而不是只取洛书而抛开河图。

尽管如此，和疑古派学者的否定态度相比，他的推测和研究对这一问题的深入研究，有一定的推进作用。

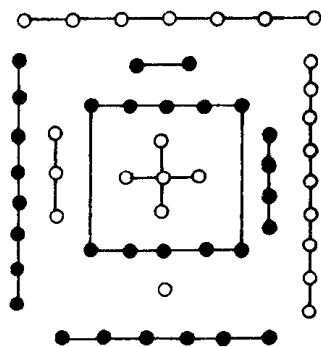
### 小结：

现代学者对河图、洛书的来历没有搞清，又多否定它和八卦的关系。而唯一可取的是赵国华之论，尽管的观点推测性太大，缺乏考证，而且又把八卦次序数和八卦表示数混为一谈，以至于错误太多，结论也因此而没有任何意义，但他是现代易学史上第一个认真研究这一问题的人。

## 第三节 河图洛书的特点和作八卦

有必要对河图、洛书进行分析和考察，从而找出此二者和

作八卦之间的对应关系：



河 图

河图的特点如下：

①河图是一个正方形的五层结构，其中最外面一层由十六个白圈和十四个黑点组成，最内面核心只有一个白点。

②河图这五层结构之间的阴阳关系是：最外面由左、下两方的黑点和由右、上两方的白圈组成。其次一层则是由左、下两方的白圈和右、上两方的黑点组成。这两层都是以斜向构成的，即以《和》的斜向排列方式构成，而不是以上下对应、左右对应的正向排列方式构成即不是以一和||的正向排列方式构成。河图的第三层黑点和第四层白圈则恰恰是以正向排列方式构成。这四层排列变化即：

└ 和 ┐ 向 ┘ 和 ┌ 的转化，= 向 = 和 || 的转化。

③河图前两层的对立，在数字和阴阳用色上表现为：‘左黑 8 和右白 9，下黑 6 和白 7，左白 3 和右黑 4，下白一和上黑 2，上黑 5 和下黑 5（整体连接），上白一和下白一及左白，和右白一（整体连接）。逢 5 相连，其中心组成黑 10 和白 5 的三五之和为十五的数字关系。

④河图在对黑点和白圈的使用上严格遵守和奇偶数相一致的阴阳观。即在数自为一、三、五、七、九时用白圈，在数自为二、四、六、八、十时用黑点。这说明河图在形（象）和数的对应关系上，保持和阴阳观念相一致的特点。

⑤河图的五层结构以最里面的白圈为核心，由外向里，在

对黑点和白圈的使用上采取了阴阳各半同纯阴纯阳的变化发展，这一变化和它的方形结构乃在于暗示河图的由动向静的变化，也即完整的河图是一幅静止的图象。

⑥全部河图使用黑点三十个，白圈二十五个。总共五十个。可知这和《易传》中说的“凡天地之数五十有五”是一致的。而汉代马王堆帛书本《易传》中有“大衍之数五十有五”一语，皆可证明今本《易传》中“大衍之数五十”是错误的，遗漏了后面的“有五”二字。即河图之图是大衍之数的图示表达。所谓“大衍之数”应当指天地之间一切变化的起始数，即由一至十这十个自然数，阳数一、三、五、七、九代表天之数，阴数二、四、六、八、十代表地之数。

⑦河图自第三层开始变得更加扑朔迷离。以上黑五和下黑五对仗分布联成一体而左右空缺的现象，表达了对地数十的使用。这一分布有何依据？而在第四层和第五层的统一体中，和洛书中保持一致，这种上下左右中的排列有着明显的五行方位观色彩，它和五行学说必有一种联系。

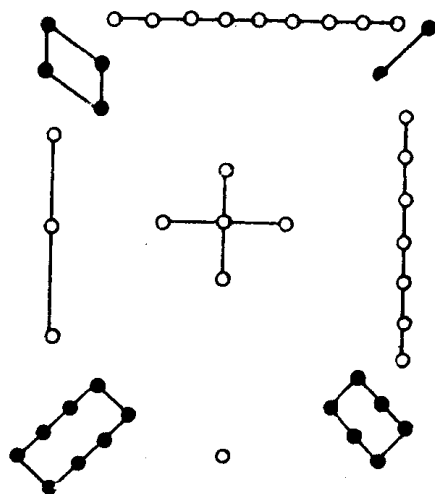
⑧河图中的阴阳分布不是有序化的，它有一种不对称的内在矛盾。即《易传》中对称的“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十”之说，在河图却以不对称的方式表达。请看：如果把河图第五层为中心分成左右上下对称的四部分，那么，天一为第二层下白圈一，地二应该是第二层上黑点二；天三为第二层左白圈三，地四应该为第二层右黑点四；天五应该为第一层上白圈五，地六应该为第一层下黑点六。但实际上并不如此：天五被放入中间，而让地六和天七相对应，由此形天地之数对应的错位。即《易传》中上述对应说变成了：天一地二，天三地四，天五居中，地六天七，地八天九，地十包围天五的局面。这中间由一至四是一个序列，由六至九是另一个序列，而正是这后一个序列和《周易》筮法的六七八九营数



惊人的一致！这一重大秘密几年来无人发现。而前一个序列文和筮法中每次归扐的余数保持一致。即在说明：河图的一至四序数是筮法余数的表达，而六至九序列则是筮法营数的表达！

⑨河图中以第四层和第五层联成一体并居中，体现了古人对数字五的神秘崇拜。

下面再来看看洛书的特点：



洛 书

①洛书有着极其严谨的三层次分布：上中下、左中右均为三层次分布。由此就派生出了尽人皆知的数字组合：

4	9	2
3	5	7
8	1	6

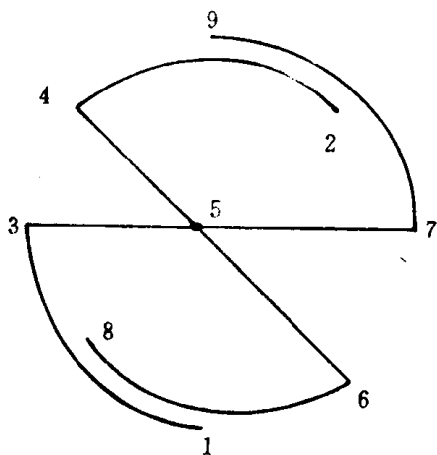
这是将白圈和黑点的各自使用数目，以数的形式加以表达的结果。

②洛书是一种有四正和四隅方阵图形。正向的四正和斜向的四隅使得这一平面图具有立体效果，因而此图包含着变动性因素。

③洛书在对黑点和白圈的使用上又严格遵守与奇偶数相一致的阴阳观。即在数目为一、三、五、七、九时，用白圈，属于阳；而在二、四、六、八时，用黑点，属于阴。也体现了形（象）与 的一致化倾向。

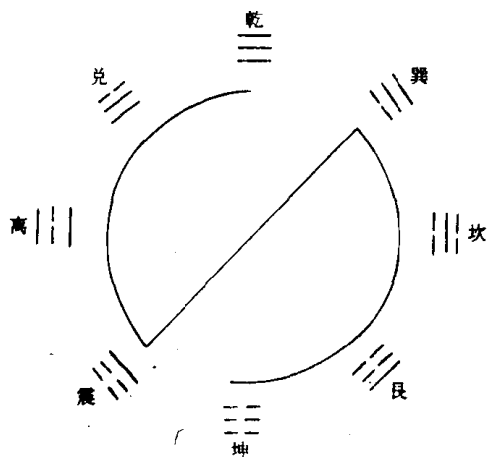
④洛书在相对方向不再具有对立性。如上白九和下白一，左白三和右白七，左上黑四和右下黑六，右上黑二和左下黑八，均不具有阴阳对立的性质。从数字到形（象）都是阴和阴、阳和阳的相合状态。

⑤洛书外层的图形分布有着奇特的左右逆向的双 S 形螺旋旋转结构。即白圈由下向左、再向右、再向上形成一个倒向 S 形螺旋旋转结构，而黑点则由右上向左上、再向右下、再向左下形成正向 S 形螺旋旋转结构。以图表示，即如下所示：

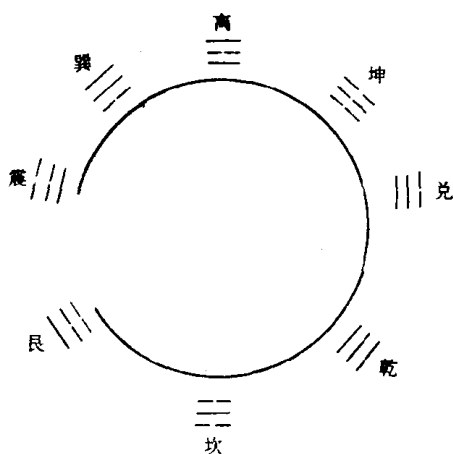


这一图形和先天八卦图、后天八卦图没有任何相似之处。现

将先天八卦图和后天八卦图罗列下面，以便于对比：



先天八卦图成立的根据是：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”语出《易传》。



后天八卦图成立的根据是：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”语出《易传》。

将此三图比较可知：这三个图没有相同之处，各自有不同的易学作用，则洛书和先天八卦、后天八卦应该还是没有相生关系的。

⑥洛书在数量上是由白圈二十五个，黑点二十个，共计四十五个符号组成。如果河图中共用五十五个符号代表了大衍之数，代表了三易共同之数的话，洛书的四十五个符号恰好和《归藏》筮法的四十五策数目一致。洛书是否是《归藏》筮法的图象表达？（即：大衍之数的概念为夏商易学所具有，而且，夏商易学筮法中也从五十五策开始，洛书的四十五个符号就成为《归藏》中的“其用四十有五”的图象表达了。）

⑦洛书中的五个居中的白圈，在形式上和河图有相似之处，但却有本质的不同：洛书中的五个白圈和外围的图形组成一个紧密结合的统一体，而河图中的居中的五个白圈不具有这一特点。

⑧洛书的总体构成是一种有序化排列，完全不同于河图的无序化排列。

对河图、洛书进行上述特点分析，有助于研究河图、洛书和八卦、和《周易》的成立之关系。这是本节的研究重点。

尽管在大量史料中都在讲观河图洛书而作八卦，但是，又有很多史料却讲数和作八卦的关系：

《易传·说卦》：

是故《易》，逆数也。

《汉书·律历志》：

自伏羲画八卦，由数起。

《左传·僖公十五年》：

物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。

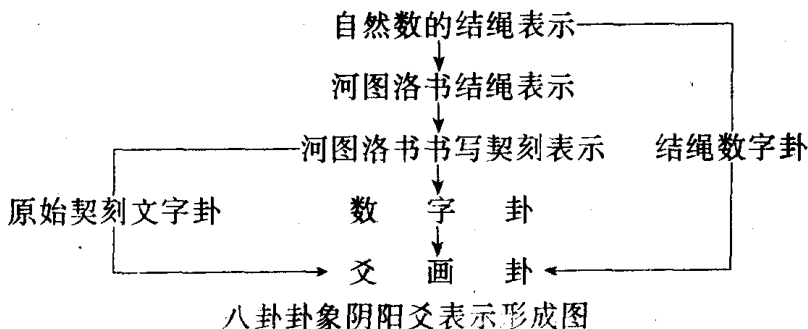
因此，八卦的形成和数有重大关系。而河图和洛书的原始母图则是表示数字的结绳示意图。根据本章第一节的考证，河

图洛书和八卦卦画的形成没有直接的关系，它只是筮法工具和筮法中筮数的表示。

从前述两节和本节分析，可以很明显地发现河图和洛书的内涵被人不断地扩大。甚至到了现代，赵国华研究员的论著也是建立在则河图洛书而作八卦的古代传说上。

《易传》中所说伏羲作八卦，这是就占筮方法和宗教思想的产生而言的。但这时的八卦显然是结绳而治的——即这时只有结绳表示的数（形式）和这些数的易学意义（内容），而没有出现爻画卦。只是到了《连山》正式出现后，才有证据证明结绳而治向易之以书契的变化已经完成。

即八卦的表现形式和形成过程是这样：



请注意：

①这是上中下五层结构和左中右三层结构的形成图。

②结绳数字卦和河图洛书结绳表示、原始契刻文字卦和数字卦是同一时期的两种表演。

这里，河图洛书书写契刻表示方法，大部分向数字卦演变：由结绳数向书写契刻数，再向数字卦的演变。而另有一些由于在书写契刻中自然地形成了爻画卦，如新石器时代半坡彩陶上契刻文字卦象是这类现象的证明。而由结绳数字卦直接向数字卦的演变，这是一部分的演变，还是由数到数的表达方式的变化。即原始契刻文字卦、结绳卦、数字卦本是同宗，共同源于

原始的河图洛书结绳表示。只是在文字表达、记录工具、方法的变化中，形成了以爻画卦为终结的三套八卦形成体系。而“演”和“作”八卦、六十四卦的过程，就是融和数字卦或结绳卦，实现以爻画卦为终结的过程。

正因为三套体系共同起源于河图洛书的原始结绳表示，才有后代圣人观河图洛书、则河图洛书而作八卦的传说。进而又不断地神化河图洛书，从《尚书》中的“河图，在东序”，发展成《尚书孔传》等众多古籍中的“龙马出河”和“神龟负文而出”，等等神话，日益丰富，造成了一个易学起源的神圣传说，由此就影响了中国几千年的易学发展史！

### 小结：

对河图、洛书的特点分析之后，进一步证明了河图、洛书和八卦卦画的形成没有直接的关系。而今天所说的爻画卦，它的形成是由一个主线、两个副线共同作用的结果。这一主线是由自然数的结绳表示，经过河图洛书结绳表示、河图洛书书写契刻表示、数字卦三个阶段，最后形成爻画卦。两个副线，一个是由自然数的结绳表示，经过结绳数字卦，形成数字卦表示法。另一个副线是由河图洛书书写契刻表示，经过原始契刻文字卦，形成爻画卦。这三个线索，是既独立又相联系的三套体系，最终造成了爻画卦的形成。

## 第四节 先后天八卦成立考

上一节中 我提到了先后天八卦。此说来源于《易传》。引证如下：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。（语出《易传·说卦》。）

又：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致后坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。（语出《易传·说卦》。）

这两段内容，前者被人称为先天八卦，后者被人称为后天八卦。最初，并没有先后天之称号。此称号具体起源年代，今已不可考证。

先后天概念，也出自《易传》。引证如下：

先天，而天弗远；后天，而奉天时。（语出《易传·文言》。）

可以发现：《说卦》中的两种八卦方位和“文言”中的先后天之说原本是两不相干的事。而且《文言》中的先天、后天概念和古代易学史上的先天八卦后天八卦中的先天、后天概念并不一致。《文言》中上述语言是在给《乾卦·九五》中“飞龙在天，利见大人”作说明时提出的，认为“大人”具有“与天地合其德；与日月合其明；与四时合其序；与鬼神合其吉凶”的品格，故此，“大人”的行动可以在有人格意识的天考虑范围之前，而天并不和“大人”的这一行动相违背；也可以在天考虑范围之后去行动，但“大人”仍是依照天的意识去行动。即这里的天是有人格意识的天，是天地自然变化规律的主宰。而古代易学史上的先天、后天则是天地形成之前和天地形成之后的指代。天地形成之前，所以八卦要从“天地定位”开始。而天地形成之后，所以八卦要从“帝出乎震”（即从君臣伦理王天下开始）开始。换句话说，《文言》中的先天、后天是先于天、后于天的简称，而不是古代易学史中所说的先天、后天。这一点可参考清代王夫之的观点。

清代王夫之《思问录》：

《易》言“先天，而天弗违；后天，而奉天时”，以圣人之德业而言，非谓天之有先后也。天纯一而无关，不因物之已生、未生而有殊，何先后之有哉？先天、后天之说，始于玄家，以

天地生物天气为先天，以水火土谷之滋所生之气为后天，故有后天气接先天气之说。此区区养生之琐论尔，其说亦时窃《易》之卦象附曾之。而邵子于《易》亦循之，而有先后天之辨，离与魏、徐、吕、张诸黄冠之言气者不同，而以天地之自然为先天，事物之流行为后天，则抑暗用其说矣。夫伏羲画卦，即为筮用，吉凶大业，皆由此出。文王亦循而用之尔，岂伏羲无所兴于人谋，而文王略天道而不之体乎？邵子之学，详于言自然之运数，而略人事之调变，其未流之弊，遂为术士射覆之资，要其源，则先天二字启之也。






王夫之的批判可谓切中要害。但就易学史上一般概念而言，先天八卦、后天八卦是两种卦序的指代术语，这是毫无疑问的。

那么，在《周易》之前，是否存在这两种卦序的八卦图呢？在《连山》和《归藏》时代及作《连山》和《归藏》之前是否也有这两种八卦图存在？





本节的考证就从这里开始。

在今本《周易》经文中，并没有讲八卦方位问题，但是，在卦爻辞中却时常有方位词出现。谨见下表：

卦爻辞中方位词记载表

《坤卦》	西南得朋，东北丧朋。	 坤下坤上
《师卦》	师左次。	 坎下坤上
《隋卦》	王用亨于西山	 震下兑上
《明夷卦》	明夷于南狩。 明夷于在股。 入于左腹。	 离下坤上
《蹇卦》	利西南，不利东北。	 艮下坎上



《解卦》	利西南。	 坎下震上
《升卦》	南征。	 巽下坤上
《小过卦》	自我西郊。	 艮下震上
《既济卦》	东邻杀牛，不如西邻之论祭。	 离下坎上

将这一表格按照方位归纳为：

- ①西南。《坤卦》、《蹇卦》、《解卦》。
- ②东北。《坤卦》、《蹇卦》。
- ③左。《师卦》、《明夷卦》。
- ④西。《随卦》、《小过卦》、《既济卦》。
- ⑤南。《明夷卦》、《升卦》。
- ⑥东。《既济卦》。

卦象组成为离下坤上、巽下坤上的《明夷卦》、《升卦》有两次讲到《南》，而此二卦相同的结构是《坤》。“南征”、“南狩”即从坤向南而行。

于是，我的第一个假定是坤为北。

《明夷卦》中又有两次讲到左。即然离下坤上的卦象中，坤为南，而离为左就不奇怪了。而且《即济卦》中一次讲东、一次讲西，在同一爻里相对称出现，卦象为离下坎上，离为左，左即东。

于是，我的第二个假定是离为东。

《即济卦》中一东一西相对出现，离为东，则卦象组成离下坎上的《坎》显然指西，这是毫无疑问的。而且《蹇卦》和《解卦》两次提到“西南”，而卦象组成为艮下坎上，坎下震上，这三个单卦艮、坎、震中，必有一个指西，或是指西南，或是指南。而我已假定乾为南则艮、坎、震中应有一个指西，一个

指西南。而在《随卦》的震下兑上组成结构和“小过卦”的艮下震上组成结构中，都有“震”，而且爻辞中都讲到了“西”，但是讲“西山”、“西郊”，它是专有名词。因为在《升卦·六四》中明确讲了“王用亨于岐山”，岐山即西山，指周人的领地。因而《随卦》和《小过卦》中的“震”不能指西。可见，指西的只能是坎了。

于是，我的第三个假定是坎为西。

因为坎和离是一对对立的卦象，一东一西，则和坤对立的乾居南，和居北的坤相对应也就顺理成章了。

于是，我的第四个假定是乾为南。

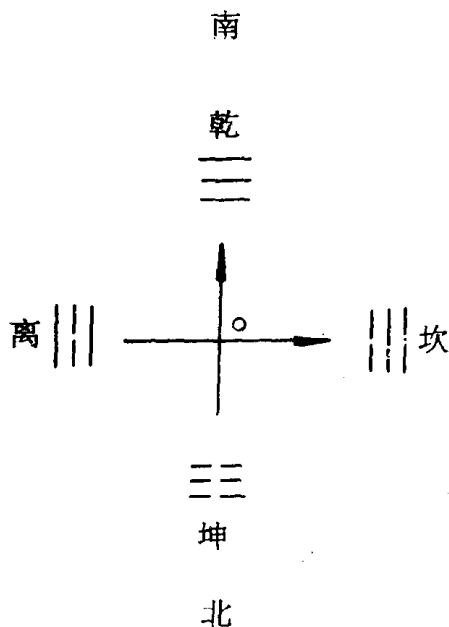
我先将这四个假定图示化：

这一图示则恰恰是先天八卦中的“天地定位”和“水火不相射”的表达。和今天所传的先天八卦方位与出奇的一

致。由坤向南方的乾运动，即南征、南狩。由坤向左边的离运动，即入于左腹、明夷于左股。

下面研究艮、震、兑、巽四个卦的方向问题。显然这四个卦只能是四隅之位的卦。它有如下可能性：

- ①西财。艮、震、兑、巽必有一个居此。
- ②西北。艮、震、兑、巽必有一个居此。
- ③东南。艮、震、兑、巽必有一个居此。
- ④东北。艮、震、兑、巽必有一个居此。



根据《升卦》中巽下坤上之结构，且卦爻辞讲“南征”，即由坤北向乾南而行，巽参与了坤的行动，则巽的位置或在坤一方，一同向乾南而行；或在乾南一方，是坤的南征范围之一。亦即巽不是东北、西北之卦就是东南、西南之卦。而巽的对立卦震应该和巽处于相对位置上，因为乾坤、坎离是这样排列的。即震巽占据了东北—西南方位或东南—西北方位。而在《随卦》、《蹇卦》、《解卦》中两次讲“利西南”，一次讲“西山”。“利西南”即向西南方向是有利的，这和《升卦》的“南征”即向南而行是一样的，也即震不是西南之卦，而是它的对立方面东北之卦。

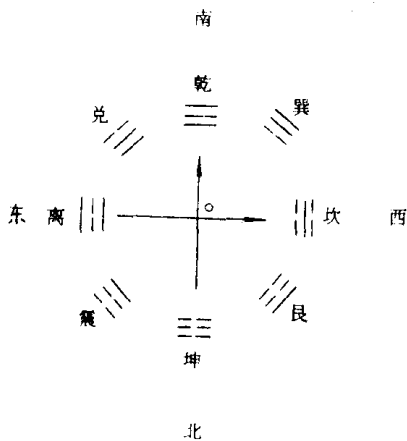
于是，我的第五个假定是震为东北。

震和巽是对立卦，震居东北，则西南的方位肯定是巽了。

于是，我的第六个假定是巽为西南。

于是东南—西北方向只能是兑艮二卦了。

把上述六个假设和对兑艮的推测加以图示化，可以发现：



根据卦爻辞中的方位词和每一卦内外组成，利用假设的方法（也即反证法），意外地发现了这一方位图。而因为它是从卦爻辞中的方位词和卦象内外组成中推导出来的，说明：

第一，《易传》中的八卦次序是真实的，是有根据的。先天八卦方位在《周易》产生之前就存在，它是作《周易》者的方位根据之一。

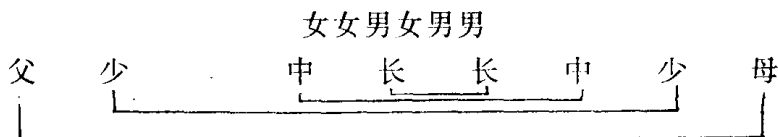
第二，作《周易》之前不但已有八卦和六十四卦，还有一

个卦象的内外卦划分。即《国语》所说的“内卦曰贞，外卦曰悔”。

第三，后天八卦方位和《周易》没有任何关系。（而很有可能如晋代干质所说：后天八卦方位是《连山》八卦的卦序。此说留待以后考证。）至少，在《周易》卦爻辞和已出土的易学宝物史料中，找不出后天八卦和《周易》的关系。尽管如此，目前尚不能下断言后天八卦在《周易》产生之前不存在。

下面另一个问题是先天八卦的次序数的产生。从上述考证中，找不出八卦的次序数。而今传先天八卦方位次序数是乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八。

而《易传·说卦》中讲的八卦先后次序数又是乾一坤二艮三兑四震五巽六坎七离八。可以发现：“说卦”中的八卦次序数是按下列规律排列的：纯阳→纯阴→一阳初起→二阳初起→一阳将尽→一阴初起→一阳领二阴→一阴领二阳。而今传先天八卦方位中的次序数则是按下面规律排列：父→少女→中女→长男→长女→中男→少男→母。即如下图：



深入分析一下这是父乾为天、母坤为地而中生六子的儒家伦理思想的产物。则今传先天八卦的次序数产生年代最早当在孔子之时。也就是说：《说卦》中的八卦先后次序数才是原始的，而今传先天八卦主位的次序数是《周易》成书以后、《易传》成书之前才出现的。因此，原始的先天八卦方位次序数应该是：

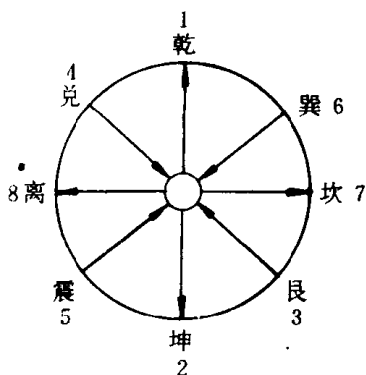
乾一 —— 纯阳之卦。	}	天地定位。
坤二 —— 纯阴之卦。		

艮三	——	一阳初起。	} 山泽通气。
兑四	——	二阳初起。	
震五	——	一阳将尽。	} 雷风相薄。
巽六	——	一阴初起。	
坎七	——	一阳领二阴。	} 水火不相射。
离八	——	一阴领二阳。	

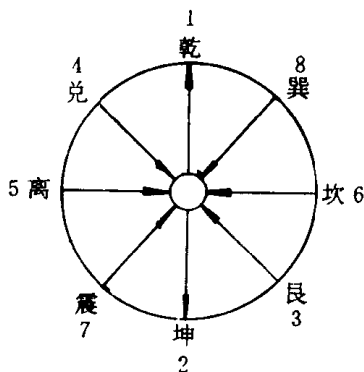
案：汉代马王堆帛书本《说卦》中这四句顺序为：

天地定位，山泽通气，火水相射，雷风相搏。

即乾一坤二艮三兑四离五坎六震七巽八的卦序，张政烺教授等先生力主此说为准<sup>⑨</sup>。当然水火不相射和火水相射二者中，多一“不”字显然大不一样。相射即相互矛盾和接触。反之则相互融和。搏字有搏薄异体。而相搏则相互搏斗和矛盾。现以图示如下：



今本



帛书本

即今本先天八卦次序是一出一进、一正一反排列，而帛书本先天八卦次序是一出三进、一正三反排列，正是在此意义上，我主张《说卦》中的先天八卦方位是对的。而帛书本乾坤生六子这一排列方式和今传先天八卦方位的次序数排列方式惊人的

一致，说明了二者之间的内在联系。因受本论文内容限制，在此只提出来供大家思考。

### 小结：

先后天概念在《说卦》和《文言》中并不一致。根据对今本《周易》卦爻辞中方位取向的考证，可以发现先天八卦方位在《周易》产生之前就存在。而后天八卦方位和作《周易》没有任何关系。由此又说明《周易》产生之前已有八卦和六十四卦，以及内外卦的区分。

### 本章结论：

本章在大量引用古代史料作证的情况下，得出了河图、洛书本来是一体的，它们共同起源于远古时代的自然数的结绳表示法。而河图、洛书和八卦卦画形成没有直接关系。相反，在这一问题上现代学者的观点多不妥，过于轻率。实际上今本爻画卦的形成，是由一个主线两个副线这三套体系的共同作用的结果。即以自然数的结绳表示→河图洛书结绳表示→河图洛书写书刻表示→数字卦→爻画卦为主线，结合另外两条副线，最终形成了爻画卦。在此基础上，又对今本《周易》中卦爻辞方位取向进行分析和取证，找出了先天八卦方位在作《周易》之前就已存在的证据，说明八卦、六十四卦、内外卦区分在《周易》之前已经出现。由此完成了河图洛书和先后天八卦的研究。并且一反前人之说，认为后天八卦方位和《周易》没有任何关系，即和作《周易》无关。

### 注释：

①见《孔孟学报》，第12期，1966年9月。

②藤堂明保《汉语と日本語》，秀英出版社，昭和44年5月第1版。

③王维尘《国学讲话》，世界书局出版。

- ④列维——布留尔《原始思维》，丁由等译，商务印书馆，1981年1月第1版。
- ⑤见商务印书馆出版的《古今数学思想》一书。
- ⑥见《周易尚氏学·序》。中华书局，1979年第1版。
- ⑦引见丁山《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年3年影印。
- ⑧见《古史辨》第七册，上海古籍出版社，1987年。
- ⑨袁珂《古神话选释》，人民文学出版社，1979年第1版。
- ⑩见《河北大学学报》，1980年第4期。
- ⑪见（前）《中央研究院历史语言研究所集刊》，第1卷第1期，1928年。
- ⑫赵国华《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年8月第1版。
- ⑬见《考古学报》，1980年第4期。

## 第五章 阴阳爻成立考

本章重点研究的是阴爻和阳爻是如何形成的。所有研究《周易》的人，必然会在此做出回答。对阴阳爻成立的研究，是解决八卦、六十四卦、筮法、三易等一系列重大问题的出发点。但是，因为古代易学史上大多数学者对此只是重复《易传》中的“近取诸身，远取诸物”的模糊性观点，没有涉及到具体的成立过程，这增加了本章中探讨的难度。而且，近年来互相矛盾的考古材料的出土，也给对这一问题的探讨，带来了不可回避的麻烦。

凡此种种，都是本章中必须给以合理的解答和让人信服而又符合历史本来面目的说明。

### 第一节 古代阴阳爻成立说质疑

从《易传》开始，古代易学家们对阴阳爻的起源展开了探讨。

《易传》中的阴阳爻成立说，却有几种观点：

#### 第一，《易传·系辞》：

是故《易》有太极，是生两仪；两仪生四象；四象生八卦。

#### 第二，《易传·系辞》：

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则察法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。



### 第三，《易传·说卦》：

昔者，圣人之作《易》也：幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

另有一条内容，并没有讲到阴阳爻的成立，但却有助于对这一问题的研究：

### 第四，《易传·系辞》：

上古结绳而治，后世圣人易之以书契。

上述四种阴阳爻成立说中，绝大多数学者都是赞同第二种观点。

比如，晋代韩康伯《易传·系辞注》：

圣人之作《易》，无大不极，无微不究。大则取象天地，细则鸟兽之文，与地之宜也。

唐代孔颖达《周易正义》：

近取诸身者，若耳、目、鼻、口之属是也。远取诸物者，若雷、风、山、泽之类是也。举远近则万事在其中矣。于是始作八卦。

元代吴澄《答田副使第三书》：

窃谓伏羲当初作《易》时，仰观天文，天文只是阴阳；俯察地理，地理只是阴阳；观鸟兽之文与地所宜之草木，近取人之一身，远取诸一切动植及世界服食器用之用，亦无一而非阴阳者。

明代来知德《周易集注》：

包牺氏之王天下也，仰观俯察，与鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，见得天地间一对一待，成列于两间者，不过此阴阳也。一往一来，流行于两间者，不过此阴阳也。于是

画一奇以象阳，画一偶以象阴，因而重之，以为八卦。

等等，这些极为典型的观点，古代各朝代的易学家们，大多持有为盈与此相同或相似的观点。

但是，仔细审读一下《易传·系辞》中的观点就发现：

首先，“仰则观象于天”和阴阳爻之间缺乏必然联系。从天象（如日、月、星、云）中也许可以看出阴阳变化，但要抽象成一和--，则决非易事。这一过程，《易传·系辞》中语焉不详。

其次，“俯则观法于地”也和阴阳爻之间缺乏必然联系。从地法（如山、川、丘陵、平原）中可以找出阴阳变化，这在《山海经》中已有证明。但要抽象成一和--，显然是不可能。因为《山海经》中仍然使用阴、阳二字，而没有使用一和--，来说明地法。

再次，“观鸟兽之文，与地之宜”也许和阴阳爻容易联系起来，但如果在鸟兽之文中、在地之宜中得到了阴阳爻，也就不用着仰观俯察和远取近取了。

最后，“近取诸身，远取诸物”和阴阳爻的联系仍然不明确。诸身的内涵太多了，从眼耳鼻舌到手足性器；而诸物的内涵更是无法限定，家什庄园、农具工具、六畜五谷……皆可以看作诸物的指代。

因此，从《易传·系辞》中开始的伏羲画阴阳爻的说法，集模糊性、神秘性、传说性于一身。或许，真的有伏羲作阴阳爻这件事，但《易传·系辞》的上述说明没有讲清阴阳爻的具体形成过程。

正因为《易传·系辞》中就有上述弊病，所以历代学者讲到这一问题时也同《易传》一样，也就不足为奇了。

一言以蔽之，对阴阳多的成立，古代易学家们只是重复《易传》的说法，没有丝毫进展，缺乏说明和实证。

## 小结：

古代易学史上著名的伏羲画卦说，起源于《易传》，但阴阳爻和天地之象、诸物诸身之象缺乏直接的对应关系，此说集模糊性、神秘性、传说性于一体。因此，对阴阳爻的成立应当重新加以考查。

## 第二节 现代学者的看法

现代学者对于阴阳爻的产生，提出了各种各样的观点，完全打破了古代易学史上对这一问题所持的僵化、陈旧观点。

具体来讲，它分成生殖崇拜说、结绳说、数字演变说、象形文字说等种类。

第一，生殖崇拜说。

钱玄同教授《答顾颉刚先生书》：

我以为原始的易卦，是生殖器崇拜时代底东西；《乾》、《坤》二卦即是两性底生殖器底记号<sup>①</sup>。

周予同教授《孝与生殖器崇拜》：

《易》的--就是最显明的生殖器崇拜时代的符号。一表示男性的性器官……--表示女性的性器官<sup>②</sup>。

郭沫若教授《周易时代的社会生活》：

八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以象男根，分而为二以象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念<sup>③</sup>。

丸山松幸教授《易经》：

この符号の由来については诸说があるが、おそらく古代の生殖器崇拜から出たもので、男根と女陰の图案化であろう<sup>④</sup>。

## 第二节，结绳说。

王缙尘教授《国学讲话》：

卦即古时挂字，即悬挂之挂；绳必须挂，其数为八，故曰“八卦”。《易传》言八卦生于太极，按《说文》：“极，栋也”以是知太极，即顶高的一条栋梁，而八卦则挂于其下，以此为发布法律命令之工具也。至伏羲氏，以结绳之笨滞累坠，乃改用颜色以画之，所以称“画八卦”也。用颜色画八卦以代结绳，则容易而便利，亦为文化进步之一端<sup>⑤</sup>。

于省吾教授《周易尚氏学·序》：

易卦起源于原始宗教中巫术占验方法之一的八索之占。古也称绳为索，八索即八条绳子。四川彝族所保持的原始式八索之占，系用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶。《易·系辞》称庖牺氏始作八卦，乃指八索之占言之。八索这一名称，最早见于《左传》、《国语》。八索之占是八卦的前身，八卦是八卦之占的继续和发展<sup>⑥</sup>。

陈道生教授《重论八卦的起源》：

象形的八卦，它所象的这样整齐的一条一条，究竟会是什么东西呢？这东西当然是在初民的生活中，有过重要性的。我们试一考虑那些初民身边可能有的东西，而感到他们用打结来代表事物观念的绳子最有可能。因为八卦也是为了同一目的而产生的，二者发生承袭关系，乃是最自然的现象<sup>⑦</sup>。

藤堂明保博士《汉语と日本語》：

八卦といえ、まん中に切れ目の無いのが阳，切れ目の有るのが阴である。后には木の棒で作ったが、大昔は紐を $8 \times 3 = 24$ 本つるしたのかもしれない。してみると、切れ目にあいる所は紐の結び目らしい。つまり結目が有つにり无かつにりする24本の紐を組みわめに“绳文字”だとも考えられる。だから伏羲氏を文字の開祖だと言うのも、まんざら无根の説で

はなかるう<sup>⑧</sup>。

### 第三，数字演变说。

张政烺教授《帛书六十四卦跋》：

解放以来，河南安阳四盘磨，陕西长安张家坡，岐山凤凰雏村，扶风齐家村，曾发现一些甲骨上刻着数目字，常是六个数目字一行，不与它辞连接，我认为就是筮卦。……在百十来个古筮考古资料中，一和六出现频繁，一是奇数也是阳数，六是偶数也是阴数，使人很自然地感觉到一、六就是阳爻一、阴爻--的前身<sup>⑨</sup>。

张亚初、刘雨氏《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》：

目前所见，商代和西周的八卦大多是由数字构成的八卦符号<sup>⑩</sup>。

又说：

商代和西周的八卦，不是用后世的卦画符号“—”和“--”来表示，而是直接由三个或者六个重迭的数字符号来表现<sup>⑪</sup>。

李学勤教授《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》：

这种纪数的辞和殷代卜辞显然不同，而使我们想到《周易》的“九”“六”<sup>⑫</sup>。

### 第四，象形文字说。

胡怀琛教授《八卦为上古数目字说》：



吾以为最初画一，为一字；画=，为二字，画≡，为三字。至此遂停顿不复再向前进。然则何以记四以下之数？曰：将≡之最上一画截断，成≡，为四。再将次画截断，成≡≡，为五。再将最下一画截断，成≡≡，为六。至此不能现画。逐复将≡≡之最上一画连续，成≡≡，为七；复将次画连续，成≡≡≡，为八<sup>⑬</sup>。

苏渊雷教授《易学会通》中记载：

法儒拉克位野谓八卦即巴比伦形文字之变形<sup>⑨</sup>。

在上述四说之外，又有算筹说（见三上义夫博士《中国算学之特色》）、土块说（见马叙伦教授《中国文字学》）、土圭说（见刘钰教授《关于易经卦画起源之研究》）、卜甲裂纹说（见本田成之博士《先秦经籍考》）等等，也有维持古代观点，不加解说的传统的仰观俯察、远取近取说（见高田真治博士、后藤基已教授《易经》）。

但是，上述种种观点各自都有成立的依据，而相互之间又不能相融，这必然说明上述各家之说都有失偏颇。

比如：生殖崇拜说以为是由男根和女阴而取象形成的一和--，但这只是对《易传·系辞》中“近取诸身”的理解，而另外几项（如仰观、俯察、远取），则此说完全不考虑。而且数字卦的由数到爻的形成过程对生殖崇拜说是致命打击。结绳说立足于《易传·系辞》中的“上古结绳而治”之说，但却忽视了“河出图洛出书，圣人则之”这一重要过程，也忽视了仰观俯察、近取远取的过程，用数字卦来审查更是捉襟见肘。而数字演卦说以为有考古材料作为力证，但上古史籍中对数目卦的形式没有记载，这使人觉得也许这是占卦记录，而非卦象本身，而且《周易》之前已有重卦存在，有《连山》和《归藏》的存在，反而到了殷周之际卦画又成为数字卦了，这极其不合理。象形文字说大多从三三即水，三三即坤，此二字古代曾写作和，作为力证，但这是主持一次成卦说，它无法面对数字卦、结绳卦存在的事实，更讲不清如何出现阴阳爻和六十四卦这一现象，仅在一、两点证据上做文章，立论不足。

因此，现代各家之说互相矛盾，立论不足，而且不能圆满地回答种种有关传说，不能把所有文献记载和考古材料结合起

来。因而各自的观点都是筑室沙上，经不住推敲的。

## 小结

现代学者对阴阳爻成立诸说的研究，和事实不符。缺乏证据，更多的是主观猜测，不论是生殖崇拜说、结绳说、数字演卦说，还是文字说、算筹说、龟卜裂纹说等，都不能和今天已知的考古材料相吻合。也不能回答阴阳爻产生的所有问题，因此多不可信。

## 第三节 阴阳爻成立之研究

在进入研究之前，必须先对《易传·系辞》中的几种观点进行分析。

首先，明确地讲到八卦和阴阳爻起源的共有三次。即：

①是故《易》有太极，是生两仪；两仪生四象；四象生八卦。（语出《易传·系辞》）。

②古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则察法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。（语出《易传·系辞》）。

③昔者，圣人之作《易》也：幽赞于神明而生著，参天两地而奇数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。（语出《易传·说卦》）。

另有，又有三次讲到了作八卦和阴阳爻，但没有明确提出，可是对于这一问题的解决有重大指导意义。见如下：

④上古结绳而治，后世圣人易之以书契。（语出《易传·系辞》）。

⑤圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。（语出《易传·系辞》）。

⑥河出图，洛出书，圣人则之。（语出《易传·系辞》。）

上述六种观点中，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，这完全是在六十四卦出现以后，后人对由阴阳爻到八卦，再到六十四卦的产生过程，进行的一种逻辑推理，而不是讲阴阳爻的形成过程，此观点的晚出是毫无疑问的。因为一开始就讲“《易》有太极”。过去有人以为这个“易”字是太极之前的宇宙存在状态。而实际上这个“易”即三易的易，用在《连山》《归藏》、《周易》任何一本书上皆可以，它是后人在研读三易时建构的一种易学形成体系。和阴阳爻的形成，和伏羲画卦的传说没有任何关系。此说是一种易学化的宇宙发生学，是儒家思想的组成部分之一。

而包羲氏的仰观俯察、近取远取作卦说，前面已经指出了此说的模糊性、神秘性和传说性，它只能是易学中原始的观象制器思想的一个表现而已。而且这里的八卦，并未说明是爻书画，还是数字卦，抑或是结绳卦。只是古代易学史上大多数学者不加深究、一厢情愿地以为一定是爻画卦。其实，并非如此简单。

第三种观点在讲圣人作《易》时，一些易学上的基本术语的形成，具有与天地鬼神、人伦道德相通的性质。换句话说，这显然是一个在科技、文化及政治、军事等方面落后的民族在为自己的易学体系寻找神学上的依据。它仅仅是第二种观点的补充说明。

第四种观点最宜深究！这里讲了结绳而治和易之以书契两件事。从古到今，都有人认为这是在讲八卦或阴阳爻的产生。但我认为这两件事核心思想是说明卦象记载方法、文字记载方法和数字记载方法的变迁。即在卦象的爻画形式、数字形式产生之前，存在过以结绳的方式记载卦象的时代。它启迪了阴阳爻画的形成，并且是阴阳爻画、河图洛书最早的表达方式和记录



方式。实际上，以后的河图洛书、卦画和数字卦都是从这里为起点的。详论见后。

第五种观点对爻进行定义，它的产生要稍晚一些。即概念范畴的形成和孔子时代的名实之辨、正名分思想有直接关系。

第六种观点是千古不解之谜。河图、洛书的来历，以及怎样“则之”就产生了八卦，它和数字卦有何关系？《易传》中都缺乏交待，仍是以模糊、神秘、传奇色彩为主，仅十个字就将河图、洛书和八卦阴阳爻一笔带过。

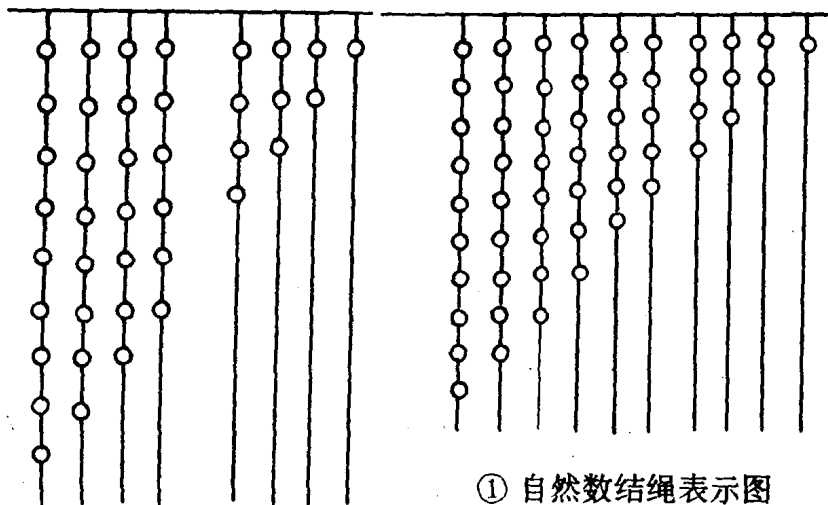
将上述六种观点分析之后，可以发现：轻率地赞成某一说，实在是不可取的。

我在第四章河图洛书和先后天八卦之研究一章中，已经详细地考证了河图洛书的来源。而且，又提出了阴阳爻形成的过程。在我看来，阴阳爻的形成不是简单的一种途径，而是有三个途径。即：由河图洛书结绳表示→到河图洛书书写契刻表示→再到数字卦→最后形成爻画卦，这是主线。由自然数的结绳表示→到结绳数字卦→再到数字卦→最后也参予了爻画卦的形成，这是一条副线。由河图洛书书写契刻表示→到原始契刻文字卦→再到爻画卦的形成，这是另一条副线。

下面我以考古材料和文献记载为依据，对上述三套体系加以印证。

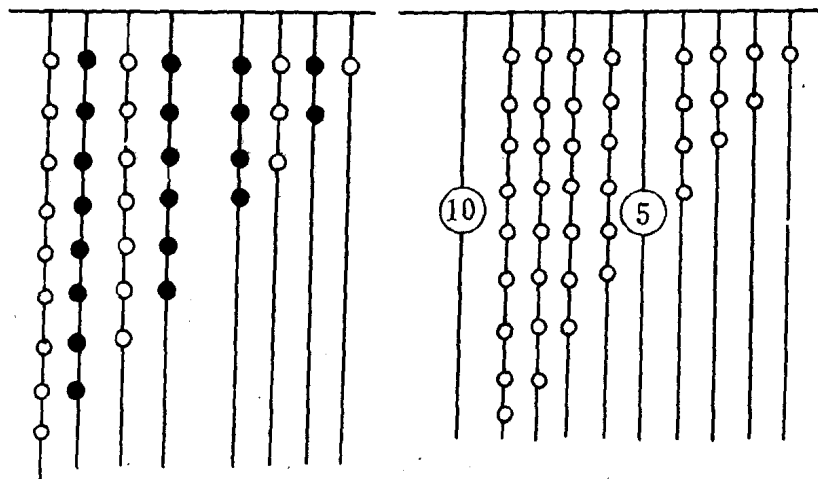
### **第一，主线的印证。**

它可以通过下述图示来表达，四个过程共计十一个变化图。如下：



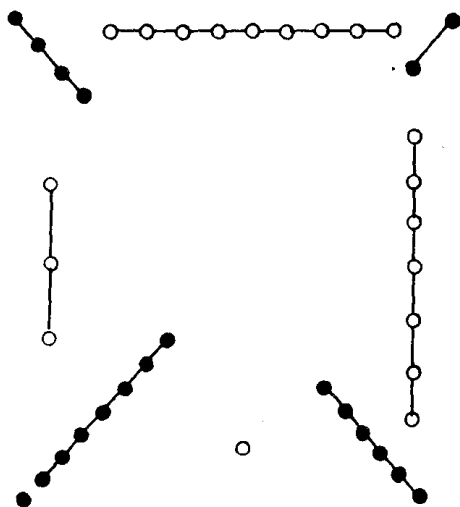
① 自然数结绳表示图

③ 河图洛书原始母图

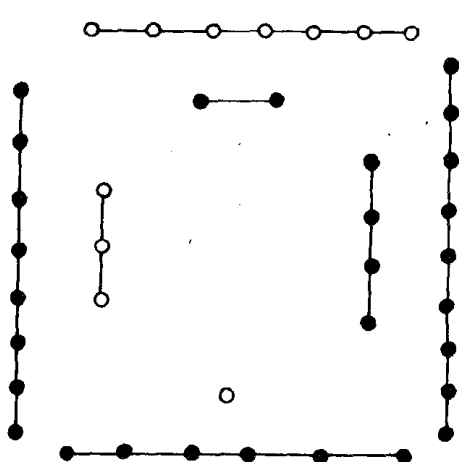


④ 河图洛书原始阴阳母图 ② 自然数生数成数的结绳表示图

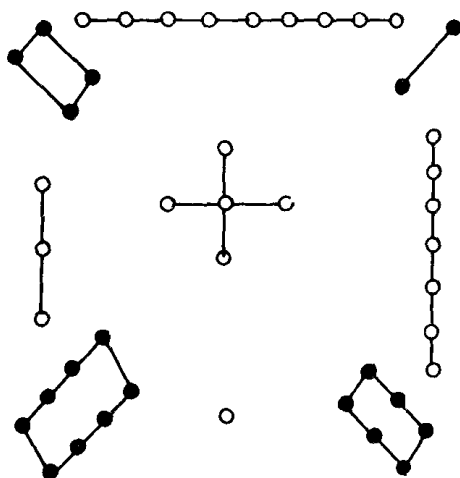
由①到④逐渐变化。(过程一)



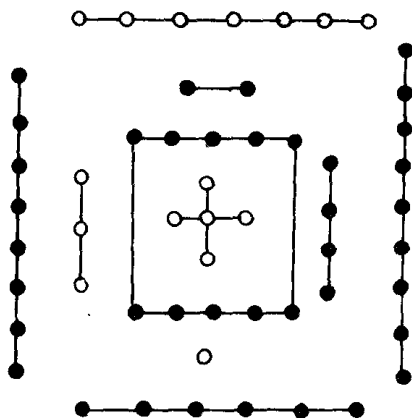
⑤河图洛书原始四方阴阳母图  
(之二)



⑤河图洛书原始四方阴阳母图  
(之一)

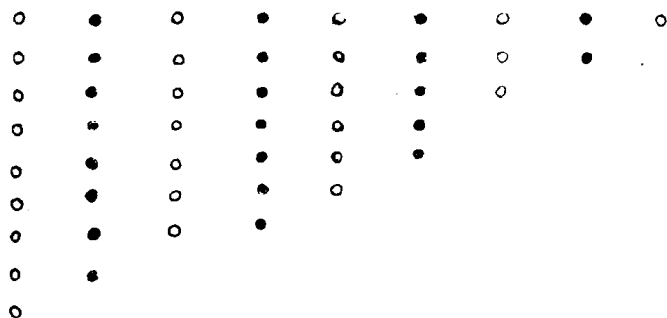


⑥洛书。(之二)

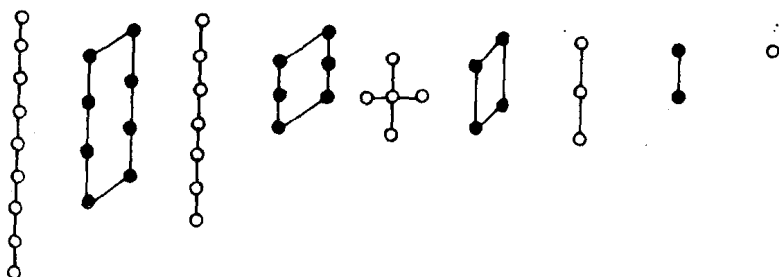


⑥河图。(之一)

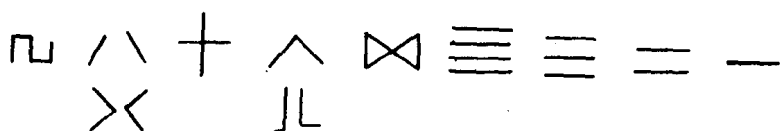
由⑤ (之一) 和 (之二) 到⑥ (之一) 和 (之二) 并行发展  
(过程二)



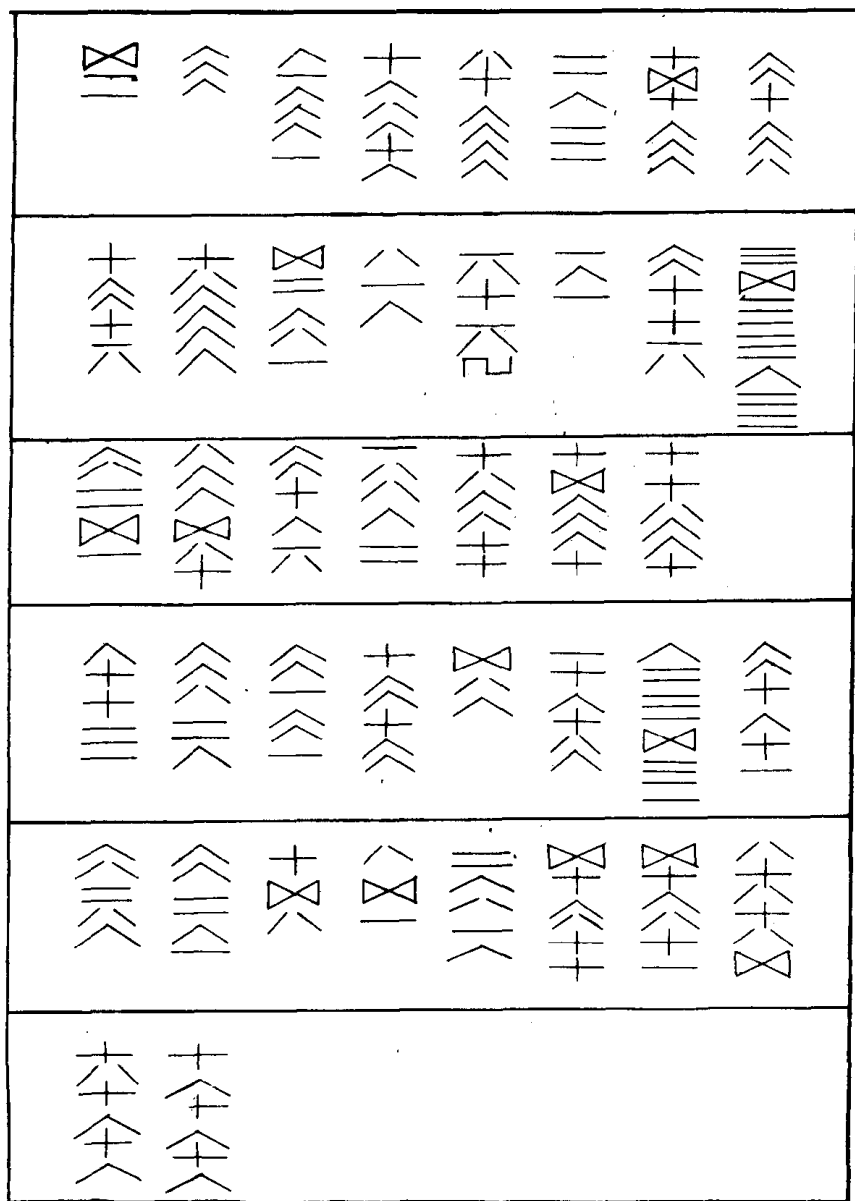
⑦河图洛书书写契刻表示。



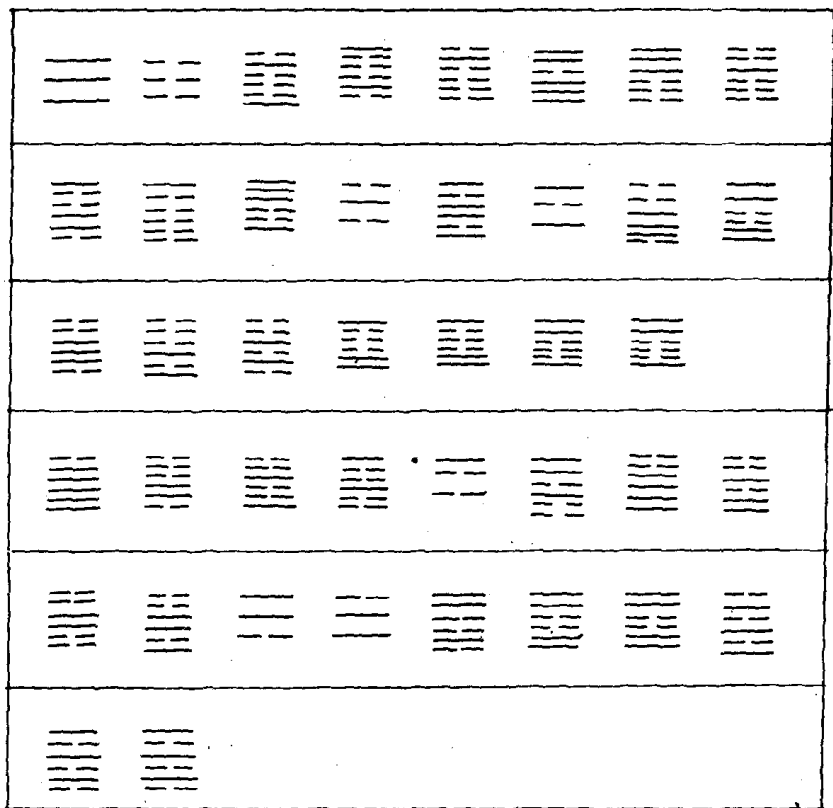
⑧河图洛书书写契刻表示的美观化和哲学化。



⑨河图洛书书写契刻向数字卦的演变。



⑩数字卦。由⑦到⑩逐渐演变。(过程三)
















### ⑪爻画卦。(过程四)

#### 第二，副线的印证之一。

它是由上述十一幅演变图中的第①②⑨⑩⑪，共四个过程组成。以此也就解决了没有河图洛书而作八卦的问题，即伏羲的仰观俯察、近取远取的作八卦过程中，并没有讲则河图洛书。

#### 第三，副线的印证之二。

它是由上述的第⑨⑪组成。实际上，在文字的形成过程中，

这一付线也参予了对爻画卦的形成。如水字， 篆字和甲骨文大致都是这种写法，而卦象也是 。可见它是这一付线产生作品的反映。又如 ，即是古坤字，又是坤卦的卦象。即这些是由文字书写契刻中而自然而然地形成的卦象。这一现象早在新石器时代半坡文化中就已出现。如当时的一些数字契刻： 即一， 即十六， 即十七， 即三十。又如在大量的新石器时代彩陶盆口上契刻的 、、、、、 等直线，显然也参予了多画卦的形成。

因此，阴阳爻画的形成是个历史过程，非一朝一夕之故。它是在上述主线和两条副线作用下，经过时代的变化、书写工具的变化、数字记载方式的变化，综合作用下而形成的。

### 小结：

对《易传》中有关阴阳爻成立的观点进行考察，发现只有深入研究河图、洛书、结绳而治、易之以书契这四个问题，才可以找出阴阳爻形成的历史轨迹。根据我对河图、洛书起源的研究，围绕一个主线、两个副线，结合大量考古资料和文献资料，将阴阳爻的形成过程完全地描述出来，就主线而言经历了以下十一个过程：①自然数结绳表示②自然数生数成数结绳表示③河图洛书原始母图④河图洛书原始阴阳母图⑤河图洛书原始四方阴阳母图⑥河图洛书⑦河图洛书书写契刻表示⑧上述表示的美观化和哲学化处理⑨上述表示向数字卦的演变⑩数字卦⑪爻画卦。而中间产生的发展跳跃，就形成了副线。这才是阴阳爻形成的历史过程。

#### 第四节 六爻爻位成立考

为何三易卦画都是六爻？它是怎么形成的？这两个问题和阴阳爻的成立是紧密相关的。

迄今为止，对六爻爻位成立的研究进行研究的只有屈万里教授和 James M. Menzies 教授。而从发表论文先后时间上看，James M. Menzies 教授的论著早于屈万里教授。

James M. Menzies 教授在其著《柏根氏旧藏甲骨文字考释》中考证说：

甲骨卜辞，……其文或旁行左读，或旁行右读，亦不一律。惟各段先后之次，率自下而上为序，几为通例；而于卜旬契辞，尤为明显。盖一周文旬，其卜皆以癸日，自下而上，与《周易》每卦之六爻初二三四五上之次，自下而起者同。而《周易》爻辞，亦为六段，与六旬之数尤合。疑《周易》为商代卜辞所衍变，非必始于周也。

屈万里教授，《易卦源于龟卜考》：

甲骨刻辞的顺序，最初或由上而下、或由下而上，并没有一定的通例；但愈到晚期，则由下而上的习惯愈显著；到第五期，就几乎成了通例了。这说明了甲骨刻辞之由上而下，是渐变的结果。而《易》卦爻位之自下而上的顺序，则是一蹴而成的。如此说来，这显然是《易》卦因袭龟卜，而不会是龟卜因袭易卦<sup>①</sup>。

James M. Menzies 教授和屈万里教授发现卜辞契刻顺序和《周易》六爻爻位顺序都是由下往上的形式，这一点发现和论述是极其准确的。但是他们的结论和历史事实正好相反。

首先，他们否定夏商易的存在。其次，他们将《周易》的



产生定在周武王时期。再次，他们根本没有见到数字卦及有关夏商易学考古实物的出土。

要考证六爻爻位的成立，从上述阴阳爻形成的过程来看，就应该从结绳卦、数字卦、爻画卦时代是否有六多爻式入手，来研究这一问题。

迄今为止，最早的数字卦出土实物史料是江苏海安县青墩遗址出土的新石器时代的骨角栖和鹿角枝上所刻的数字卦，共有八个。其中极为重要的是数字中有二、三和四。这更显示了它的久远，因为殷周时期数字卦中已经没有这三个数字了。如《遯卦》的数字卦为：



即三五三三六四。

至少说明在新石器时代的数字卦中，就已经形成了六爻爻位。换句话说：今天考古发掘出的三爻、四爻、五爻数字卦很可能是别本筮法和筮卦。如䷎和䷍，徐锡台研究员认为可能是《太玄》筮法和卦象的原始来历<sup>⑩</sup>。

䷎而䷍等五爻数字卦，考古学界却未能予以说明。而这里的䷎恰恰是《燕易》筮法和卦象的原始来历。

即：六爻→三易：《连山》、《归藏》、《周易》。

五爻→《燕易》。

四爻→《太玄》。

三爻→对六爻的分析？

二爻→四象？

一爻→阴阳？

可见，在数字卦时代，六爻、五爻、四爻、三爻全是存在的。而上述各爻爻位的筮法，显然也是完全不同的。

需要解决的只是两个问题：

①为何采取由下而上的记载形式。

②为何以六爻为卦象的合理组成。

目前出土的最早的数字卦是一九七九年江苏海安县青墩遗址中骨角柄和鹿角枝上的八个数字卦。张政烺教授《试释周初青铜器铭文中的易卦》一文中公布说：

例如三五三三六四（艮下，乾上，遁），六二三五三一（兑下，震上，归妹）。其所使用的数目字有二、三、四，为前举三十二条考古材料所无，说明它的原始性。这是长江下游新石器时代文化<sup>⑦</sup>……

可惜迄今为止，只公布了这两个卦的数字卦。我推测另外六个卦的数字卦也一定是由一、二、三、四、五、六组成，而没有七、八、九介中其中。我的这一猜测终于得到证实：

审阅过全部八个数字卦使用数的徐锡台研究员，在《研讨殷墟卜辞中‘巫’、‘覡’、‘帝’三字产生的本义》一文中说：

一二三四五六等六个数目字，历经千年以上的使用，由于一二三四属于积画数目字，排列组合时易于混淆，到殷商晚期，当时人们为了避免卦画混淆，便省去二、三、四数目字，却保留一、五、六等三个数目字，增加了七、八两个数目字，故此时卦画便由一、五、六、七、八等五个奇偶数目字排列组合而成的<sup>⑧</sup>。

即在最初只用由一到六组成数字卦。这是由结绳时代向书写契刻时代发生的对数字使用的变化。即由原始河图洛书结绳用数的一、二、三、四、六、七、八、九变成最早数字卦中的一二、三、四、五、六。这一现象说明当时使用一、二、三、四、六、七、八、九的河图洛书派和使用一、二、三、四、五、六的数字派是筮法的两个体系，只是随着书写契刻形式占据了文字记载的绝对地位后，才形成了以结绳卦向数字卦演变的产线。

即结绳卦时代爻位从一爻到九爻都有，只是没有五爻爻位。而早期数字正继承了这一传统，使用的是由一到六共六个数字，则亦产生了以六爻为主的数字卦。

这一以六位为主的习惯却被继承下来，形成了龟卜中的通用格式。

下面研究为何六位从下往上传载。

根据前几章的考证可知：结绳记载方法是从上往下的，所以今天的汉字也是从上往下书写——指每一个的书写构成方式。而在数字卦和记录占卜次数时，则却是由下往上书写，并卦象也是从下往上记录。即：在由纯粹记数到形成数字卦，经历了一个由上往下书写记录到由下往上书写记录的变化过程。

那么，下面我审查一下这个变化过程在哪一个阶段出现。见八卦卦象阴阳爻表示形成图。主线：自然数的结绳表不（由上到下）→河图洛书结绳表示（由上到下）→河图洛书书写契刻表示（前期由上到下，后期由下到上）→数字卦（由下到上）→爻画卦（由下到上）。第一副线：自然数的结绳表示（由上到下）→结绳数字卦（由上到下）→数字卦（由下到上）→爻画卦（由下到上）。第二副线（河图洛书书写契刻表示（前期由上到下）→原始契刻文字（由上到下）→爻画卦（由下到上）。

第二副线原始契刻文字（由上到下）→爻画卦（由下到上）不存在这一变化，因为文字的书写构成方式是由上到下，而它形成爻画卦是在主线形成过程中介入，给以旁证和命名、取象的重要参考。


第一副线结绳数字卦（由上到下）→数字卦（由下到上）也不存在这一变化，同样也是在数字卦形成过程中介入，并给以旁证和参考的。

只是在河图洛书书写契刻表示阶段，才可以产生这种变化。这一阶段的前期是指河图洛书书写契刻表示，只是白圈、黑点

的简单、无线条的、由上向下排列。而后期则是有线条的河图洛书书写契刻表示的美观化和哲学化。它是由下向上排列的，并且今本河图、洛书中都特地将白圈○一定在下面，已是最好的证据！这是河图、洛书最为重要的相同点！

为何进行这种变化呢？

从哲学上看，以一作为事物本源、起始的含义取代了数字中一的含义。在今天所能见到的全部数字卦中，初爻是一的就有十一个，约占三分之一。可见以数字一向哲学上一的变化，是河图洛书和数字卦中以一作为起始定位的根本原因。这一现象以后以形成了《道德经》中“道生一”和“万物得一以生”的宇宙发生学说。

将白圈○的一定位在最下，河图洛书的建构就在此进行了由下往上的构成。而这一构成又以  白圈五为第二定位，组成了河图洛书的中心定位。而以六爻位来表示卦象又是远古时代筮法中只用一、二、三、四、五、六的习惯作用的结果。故此就形成了数字卦、爻画卦中由下往上记录，只用六爻的形式。

甲骨卜辞中的现象完全是照抄夏商易学，而不是《周易》取法于卜辞中规则。屈万里教授等人的结论和实际情况正好相反。

### 小结：

六爻爻位从下往上记载和卜辞的契刻记载方法是一样，考古材料证明新石器时代数字卦就是如此记载的。可见筮法记载方法被卜法所使用。而六爻的确定和最初使用由一到六来占卦有关，逐渐发展成用六七八九来占卦。由结绳表示到书写契刻表示的形成过程中，完成了六爻记载由上往下到由下往上的转变。

## 本章结论：

从《易传》中开始的阴阳爻成立诸说，缺乏具体的考证过程，不足信。而现代学者在此问题上又是主观猜测太多，不符合考古史料和文献史料的记载。只有从河图、洛书和结绳而治、易之以书契四个方面入手去研究，才可以找出阴阳爻的形成过程。它是一个主线、两个副线共同作用的结果。这一主线是由河图洛书结绳表示→到河图洛书写契刻表示→再到数字卦→最后形成爻画卦。这副线是由自然数的结绳表示→到结绳数字卦→再到数字卦→最后也参与了爻画卦的形成。此其一。由河图洛书写契刻表示→到原始契刻文字卦→再到爻画卦。此其二。然后，六爻爻位的形成，与占卦时使用由一到六有关。并且在筮法和记载方法、使用工具的发展中，完成了由下往上记载爻位的习惯。

## 注释：

- ①见《古史辨》，第1册，上海古籍出版社，1982年第1版。
- ②周予同《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983年第1版。
- ③郭沫若《郭沫若全集》，第1卷，人民出版社，1982年第1版。
- ④丸山松幸《易经》，德间书店，1992年7月第2版。
- ⑤王缙尘《国学讲话》，世界书局出版。
- ⑥见《周易尚氏学·序》，中华书局，1979年第1版。
- ⑦见《孔孟学报》，第12期，1966年9月。
- ⑧藤堂明保《汉语と日本語》，秀英出版社，昭和44年5月第1版。
- ⑨见《文物》，1984年第3期。
- ⑩见《考古》，1981年第2期。
- ⑪见《考古》，1981年第2期。
- ⑫见《文物参考资料》，1956年第11期。
- ⑬见《东方杂志》，第24卷第21期，1927年。
- ⑭苏渊雷《易学会通》，中州古籍出版社，1985年再版。
- ⑮见（前）《中史研究院历史语言研究所集刊》，第27卷，1956年。

⑯徐锡台,《释四位奇偶和四位(包括五位)阴阳符号排列组合成的图示卦》,1978年首届国际《周易》学术思想讨论会论文。

⑰见《考古学报》,1980年第4期。

⑱同⑯,徐锡台提交大会之论文。

## 第六章 重卦成立考

上一章，我探讨了阴阳爻的成立问题。这一章将重点研究重卦的成立。我在前面几章的考证中，已经涉及到了这一问题。我认为《周易》产生之前已有重卦，文王绝对不是重卦之人，以及史传神农重卦说的真实内涵，等等。现在，有关重卦的一些重要问题，在此进行集中而系统地分析和考证。

一般人讲到重卦，总把这一问题同卦序的形成联系起来，即利用重卦来探讨卦序排列的原因，并试图以此推测《连山》、《归藏》的六十四卦卦序和形成过程。实际上这完全是两回事。对重卦成立的研究和对三易卦序排列的研究有本质区别：因为后者是由三爻到六爻的卦象分析，而实际情况却是先有六爻后有三爻的卦象形成过程。这是我的基本观点。

### 第一节 古代重卦成立诸说质疑

古代易学史上，对重卦问题，有各种各样的看法：有人主张伏羲重卦，有人主张神农重卦，有人主张文王重卦，有人主张夏禹重卦。

对这一问题，唐代孔颖达《周易正义》：

然重卦之人，诸儒不同，凡有四说：王辅嗣等以为伏羲重卦，郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁等以为文王重卦。

现将一些有关文献归纳成下表：

古代重卦成立诸说记载表

伏羲重卦	《淮南子》	八卦可以识吉凶知祸福矣，然而伏羲为之六十四变。
神农重卦	《魏志》	《易》博士淳于俊曰：“包牺因燧皇之图而制八卦，神农演之为六十四卦。”
夏禹重卦	《周易正义》	孙盛以为夏禹重卦。
文王重卦	《史记》	周文王演三百八十四爻。盖益《易》之八卦为六十四卦。盖西伯拘美里演《周易》。
	《法言》	而文王六十四，其益可知也。
	《论衡》	文王演为六十四。
		文王图八，自演为六十四。
	详细内容请见本论文第二章文王演《周易》说考。	

我本论文第一章伏羲神农和画卦重卦关系考中，对于伏羲、神农的易学贡献，作了如下结论：

古代史籍中记载伏羲画卦、重卦说、神农和黄帝作《连山》和《归藏》说，不是无稽之谈而是有一定的事实根据在内的。可以肯定地说：伏羲是画卦重卦者；而神农是在占筮解说卦象时将两个卦象重在一起考虑，开启了一个新的易学方法论。

我的主要证据是：

- ①《易传·系辞》中没有明确地讲神农重卦。
- ②考古资料的出土证明了神农的《连山》确实有关系。
- ③重卦和演卦概念不同。

④《易传·系辞》中的记载，说明伏羲时代已有六十四卦卦象存在。



⑤今本卦爻辞有伏羲氏族后人的内容。

故此，在重卦作者四说中，我主张伏羲画卦又重卦。唐代孔颖达也持此说，他是从古代文献的分析中得出此说的。在《周易正义》中，他考证说：

案：《系辞》神农之时，已有盖取诸《益》与《噬嗑》，以此论之，不攻自破，其言神农重卦，亦未为得。今以诸文验之。案：《说卦》云：“昔者，圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍。”凡言作者，创造之谓也。神农之后，便是述修，不可谓之作也。则幽赞用蓍，谓伏羲矣。故《乾凿度》云：“垂皇策者牺。”《上系》论用蓍云：“四营而成《易》，十有八变而成卦。”即言圣人作《易》，十八变成卦，明用蓍在六爻之后，非三画之时。伏羲用蓍，即伏羲已重卦矣。《说卦》又云：“昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”即言圣人作《易》，兼三才而两之，又非神农始重卦矣。又《上系》云：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”此之四事，皆在六爻之后，何者？三画之时，未有象辞，不得有尚其辞。因而重之，始有变动，三画不动，不得有尚其变。揲蓍布爻，方用之卜筮，蓍起六爻之后，三画不得有尚其占。自然，中间以制器者尚其象，亦非三画之时，今伏羲结绳而为网罟，则是制器，明伏羲已重卦矣。

关于夏禹重卦说，晋代孙盛始倡此说，没有力证，因而不足以信。一般来讲，夏禹只和洛书有联系。证据可见《汉书·五行志》：

禹治洪水，赐洛书，法而陈之，“洪范”是也。

但把夏禹看成是重卦之人未免荒诞。这是后代伪造上古传《易》谱系时而产生的易学上的道统观。此说自孙盛以后，少有

人再持此说，而只是在“《易》历十圣”的传说中保留了一个位子给夏禹。

对于文王重卦说，我在本论文第二章文王演《周易》说考中有详细的考证，得出的结论是：

文王重卦说不能成立。

主要证据是：

①《周易》之前有夏商二易，这时已有重卦出现。

②考古实物证实在商代已有重卦卦象。

故此，这两条力证否定了文王重卦说。

由上述考证可知，古代重卦四说中，只有伏羲重卦说较为可信，余外三说皆不成立。

### 小结：

古代易学史上对重卦之人有种种说法，但经过考证可以发现，只有伏羲重卦说才是可信的。而文王重卦说、夏禹重卦说、神农重卦说是不能成立的。

## 第二节 现代学者的看法

现代学者对于重卦的成立这一问题，可以分成对传统诸说的否定、对传统诸说的修正和考古立论三种观点。

首先是对传统诸说的否定。例如：

顾颉刚教授《〈周易〉卦爻辞中的故事》：

说伏羲重卦的，……说文王重卦的，……从我们看来，直如筑室沙上。他们所根据的只有《系辞传》，《左传》、《史记》、《汉书》等几部战国秦汉间的书。他们用了战国秦汉时的材料，造起一座从三皇直到孔子的《易》学系统。……神农，已是起

得够后的了，他到了战国之末方始在古帝王中占得一个位置；伏羲之起，更在其后，简直是到了汉初才成立的。当初画卦和重卦的时候，他们这些人连胚胎都够不上，更不要说出生了<sup>①</sup>。

李镜池教授《周易探源》：

由八卦演成六十四卦，只是八卦的重迭，而没有意义的关联。说它有意义关联，甚至进一层说它有辩证思想，恐怕很难说得通。个别地谈，可以附会；全面地说，就有问题。我看，八卦演为六十四卦，已经走向形式主义的道路上，只在卦画上玩一套图案，作为符号标志，没有什么深意。想从这里面寻求深意，那是春秋到秦汉间一些卜筮家为推求《易》义，尤其是儒家在抬高经典价值的意识愿望中去进行的工作<sup>②</sup>。

其次是对传统诸说的修正。例如：

屈万里教授《易卦源于龟卜考》：

画卦的目的，是为了占筮，这是任何人都不能否认的。但三画之卦，不能变动，根本没法子占筮；只有六画之卦，才能用以揲蓍布爻，这又是不能否认的道理。如此说来，八卦和六十四卦，必然是同时的产物<sup>③</sup>。

汪宁生氏《八卦起源》：

撇开其中圣人制卦的神话不谈，把筮法的演进分为两个阶段则是符合实际情况的。所谓重卦，就是六十四卦；所谓画卦，应只有八卦<sup>④</sup>。

高田真治博士和后藤基巳教授《易经》：

八卦を重ねて六十四卦となした重卦の人は誰であるかというてとに关しては、说が一定してソナソ。孔颖达の正义には四说を挙げてソるが、伏羲がはじめて八卦を画し、かつ自うとれを重ねて六十四卦になしなのであるとしてソる<sup>⑤</sup>。

最后是考古立论。例如：

张政烺教授《殷商甲骨文中所见的一种筮卦》：

古人称三爻为单卦，六爻为重卦，即两个单卦重叠之意。这大概是分析的结果，而不一定是发生的过程。从考古资料看，六多和三爻同时出现，甚至于六爻比三爻早，或许是六爻减化为三爻<sup>⑥</sup>。

张亚初、刘雨氏《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》：

值得注意的是，就目前拥有的材料看，单卦数字符号绝大多数不是出在商代或商的器物上。而是大多出在西周政治中心的张家坡的骨器或西周的各种铜器上，……重卦的筮法首先出现于商，后来才推广到周，也就是“周因殷礼”，这倒是十分可能的事<sup>⑦</sup>。

上述几种观点代表了现代学者对重卦问题的看法。顾颉刚教授的观点，用今天的考古材料去验证，显然是站不住脚的。而李镜池教授的重卦目的分析和结论也存在着问题。而屈万里、汪宁生等人的观点即不能和考古材料相符，又多因袭前人旧说，现在看来更多是对这一问题的分析和设想，而不是重卦成立的真实过程。

考古立论固然是有力证作为成立的根据，但未能将这些宝贵的证据去解说并验证重卦成立上的诸多问题。因而也无法形成一个完整的《周易》发生学的体系。

### 小结：

现代学者中，以顾颉刚教授为代表对古代重说予以否定，而另外一些人则修改古代的观点。但多不符合实际。而利用考古材料来检查这一问题，目前考古学界的研究成果未能深入下去，对重卦的成立和考古材料缺乏完整而又与历史发展相吻合的见解。

### 第三节 “重”字含义的分析和研究

有必要对重卦的重字进行语义分析和研究，以便于找出重卦说的真实内涵。

重，《诗经·大雅·大明笺》：

重，怀孕也。

在这里引伸为三爻卦中孕育着六爻卦，即如同妇人怀孕一样，六爻卦由三爻卦产生，八个三爻卦产生八个六爻卦，自我重复而已。

又见《汉书·艺文志》：

重《易》六爻，作《上下篇》。

汉代扬雄《法言》：

重《易》六爻。

可见，重卦之重字是讲三爻卦变成六爻卦的具体过程。即：

由☰乾变成☰☰乾，由☷坤变成☷☷坤，由☵坎变成

坎，由☲离变成☲☲离，由☱兑变成☱☱兑，由☴

巽变成☴☴，由☳震变成☳☳震，由☴艮变成☴☴艮。

这是三爻“重”成六爻卦，即八卦的三爻卦自身重叠而成的八卦的六爻卦形象。重卦的真正指代仅限于此八个卦而已。

而八卦的三爻卦互相之间的重叠、组合过程，不能称为重卦，而应为演卦或衍卦。汉代还有人以“附”、“益”、“增”、“作”等术语来指代这一过程，严格地说是不对的，是在进行文字游戏，更多的是汉人文章中用韵、追求语言抑扬顿挫的音节美感的考虑，而不是对重卦成立的考虑。对演、衍二字的解释

如下：

《说文解字》：

演，长流也。

又：

衍，水朝宗于海貌也。

《说文解字注》：

演之言引也，故为长远之流。《周语注》曰：“水土气通为演，引伸之义也。”

衍，引伸为凡有余之义，假羨字为之。又：衍字水在中，在中者，盛也。会意。

则演、衍都有余、长远之义。

演卦和衍卦，二者意义相同。

而演卦的方式，依三易之卦序的不同，因而有不同的方式。即《连山》以艮为首，所以它的演卦方式是从艮 和艮 的重卦开始的。《归藏》以坤为首，所以它的演卦方式是从坤 和坤 的重卦开始的。《周易》以乾为首，它的演卦方式是从乾≡和乾≡的重卦开始的。这是古代易学史上的三爻演成六爻、八卦演成六十四卦的传统观点。

当然，古代学者在此问题上常犯的错误是把重卦、演卦（衍卦）混为一谈。而且从这一基础上又出现了伏羲重卦、神农重卦、夏禹重卦、文王重卦等观点。

但是，对六爻卦的这种分析，应当有一个来源。一旦这一来源找出来，后代重卦诸说的形成过程也就可以明白了。

几千年的古代易学史上，没有人找出这一来源。唯一理由是：文献不足，无法立论。

幸运的是：有关三易的考古实物，近十几年来频繁地出土。以致于从根本上扭转了古代易学史中的种种误解和谬说。其中最为重大的考古发现是以下两点：

第一，商、周甲骨和青铜器中数字卦的存在，证明了在文王之前，已有六爻的卦象。

第二，马王堆帛书《周易》的出土，证明了不但三易卦序各不相同，而且《周易》卦序也有不同的版本。

而最为重要的一条卜辞是河南安阳出土的商代四盘磨中的数字卦和文字：

𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎 曰隗。

𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎 曰魁。

𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎  
𠄎 。

这条卜辞以今本卦象来对照，即： 曰隗。

䷋ 曰魁。

䷋。

而隗和魁的组合意是神农氏的别名。

汉代王符《潜夫论》：

有神龙首出，常感妊姒，生赤帝魁隗，身号炎帝，世号神农，代伏羲氏。

又见《帝王世纪》：

神农氏……一号魁隗氏。

这一条卜辞乃证明了神农和《连山》的关系：在殷代末期就有神农作《连山》的记载！因为神农又称连山氏，史传他作了夏易《连山》。可见此说来源甚为久远。几千年易学史上对神农作《连山》说的否定、对《连山》之有无的否定都将彻底推

倒。这说明中国上古史籍不极强的可信性。

但为何不将魁隗写在一起，而是将此二字分别写于䷋和䷌卦象之下？

对于这一问题，郭宝钧教授、陈梦家教授信为是学习刻契甲骨的人无意中刻的。而张政烺教授认为是卦名，并且筮书的开始两个卦。我觉得此二说不妥。理由是：

其一，史籍中从未有《连山》篇首为魁卦、隗卦的记载。

其二，䷋下面即无“曰”字，又无其他文字，应当不是偶然现象。

其三，今本《周易》卦象下从不用“曰”字作为卦名的解说。

此中必有重大喻义。

根据䷋曰隗和䷌曰魁二者重合一起才是神农之名这一现象，我认为这是讲解卦象时要把两个卦重例在一起考虑——即在没有产生《周易》的变卦说之前，《连山》是以一个卦为本卦，以另一个卦为之卦，这两个卦重例在一起去判定吉凶。因为重卦的重字本义和重卦的本义是指一个卦自身的重叠，而这里则是两个六爻卦重叠。因为这一方法首创于神农，所以才用魁和隗的重合来指代这一占筮方法论上的革新。

即古代易学史上的神农重卦说的原始内涵是将两个六爻卦重叠在一起去解说卦象。后代学者在没有了解这一原始内涵的前提下，以为重卦是三爻卦重成六爻卦。这是对原始的神农重卦说的误解。

由此又开启了重卦作者的伏羲说、夏禹说、文王说。一个重卦系统就这样制造出来了。

可以说，将神农重卦理解为神农把三爻卦重成六爻卦，这



是对重卦概念的第一个误解。

由此就形成了今天意义上的重卦概念：三爻卦演为六爻卦。而将今天意义上的重卦概念等同于演卦概念，则是对误解的误解，是第二个误解。正是这两个误解导致了易学研究的停滞状态。

可见，重卦这一概念，根据时代的发展，它先后具有三种义项：

- ①原始的神农重卦概念。
- ②古代的重卦概念。
- ③古代的演卦概念。

### 小结：














通过对重、演（衍）字本义的分析，可以发现重卦是三爻卦自我重叠而成六爻卦，这是重卦之“重”字本义。后代凡六爻卦皆称为重卦，是“重”字内涵的扩大。而由三爻卦两两重叠而成六爻卦，即演卦之“演”或“衍”的本义。而后，利用古代文献史料和考古材料，证明了《连山》的存在，以及神农和《连山》的关系。从而得出了一个重大结论，即：重卦六爻在伏羲时代就已完成，而所谓神农重卦本义是指在两个六爻卦重叠、并例在一起去解说一个卦的卦象。这两个六爻卦，被解释者即后代所谓本卦，辅助解释者即后代所谓之卦或变卦。

## 第四节 重卦早于单卦说

综上所述，我是主张先有六爻卦，然后才有三爻卦的，而三爻卦产生在商代。换句话说，在《周易》形成之前，已有六十四卦卦象，也有了三爻——即对六爻卦组成结构的归纳和分

析。

详细考证见如下：

第一，《易传》中已讲在伏羲、神农、黄帝、尧、舜时代，就已经有了“离卦” 、“益卦” 、“噬嗑卦” 、“乾卦” 、“坤卦” 、“涣卦” 、“豫卦” 、“小过卦” 、“睽卦” 、“大壮卦” “大过卦” 、“夬卦” 、“随卦” 。共十三卦，约是六十四卦的百分之二十。而上述各卦的存在，证实了伏羲时代就已有重卦。即伏羲画卦又重卦说可以成立。

第二，在殷周数字卦中，张政烺教授统计的三十三条资料，六爻数字卦有二十五个，三爻数字卦有七个，四爻数字卦有一个。而在张亚初、刘雨二氏统计的三十六条资料，六爻数字卦有二十二个，三爻数字卦有八个，四爻数字卦有四个，五爻数字卦有二个。可见六爻数字卦占有绝大多数。而三爻、四爻、五爻卦或许其他种筮法筮书的产物。因为古代四爻筮法筮书是《太玄》，而五爻筮法筮书是《燕易》。或许这些四爻、五爻的数字卦是《太玄》、《燕易》成立的根据和依据。可见先有重卦，而且文王之前就已有六十四卦卦象。

第三，早在新石器时代，就有六爻数字卦存在。张政烺教授《试释周初青铜器铭文中的易卦》一文中记载：

一九七九年江苏海安县青墩遗址发掘，出土骨角柶和鹿角枝上有易卦刻文八个，例如三五三六四（艮下，乾上，遁），六二三五三一（兑下，震上，归妹）。其所使用的数目字有二、三、四，为前举三十二条考古材料所无，说明它的原始性。这是长江下游新石器时代文化，无论其绝对年代早晚如何，在易卦发展史上应属早期形式，可以据以深寻易卦起源地点问

题。<sup>⑧</sup>

徐锡台研究员在《研讨殷墟卜辞中‘巫’、‘癸’、‘帝’三字产生的本义》一文中，就此分析说：“一二三四五六等六个数目字，经历千年以上的使用，由于一二三四属于积画数目字，排列组合时易于混淆，到殷商晚期，当时人们为了避免卦画混淆，便省去二、三、四数目字，却保留一、五、六等三个数目字，增加了七、八两个数目字<sup>⑨</sup>。”

第四，一九八六年六月十二日《羊城晚报》中报道：《七千年前的〈易经〉在美国出土》：

这件高七厘米、宽十四厘米的彩钵，钵底出现了七个呈车轮状排列着的表意符号，与《易经》复卦卦象不谋而合，记载着万物剥复相循，否极泰来，不可终尽，以及至极则反的四季轮回现象和阴阳历法折中合一，俾使节气不偏不失继续进行的道理<sup>⑩</sup>。

这显然是对上一章中所说的由河图洛书书写契刻表示到参予爻画卦的形成这一副线存在的证明。

换句话说，重卦早于单卦，也许是因为三爻、四爻、五爻、六爻卦象分别是四种筮法和筮卦的产物，目前至少四爻五爻、五爻已证明是另外两种筮法和筮卦。即四爻卦是《太玄》的原始来历，五爻卦是《燕易》的原始来历。而三爻卦不是另一种筮法和筮卦，就是六爻卦的分解后的产物，二者必居其一。

但有一点可以肯定的是：迄今为止见到最早、数量最多的是六爻数字卦，即重卦。从数字卦到爻画卦的最后定型，长达千年以上的历史发展中，重卦早于单卦，单卦是对重卦的分解，始作八卦即重卦，有八卦即有六十四卦，二者同时产生。

## 小结：

根据大量出土文物资料和对古代文献记载的分析、研究，证

明先有六爻卦产生，然后才有三爻卦出现。而三爻卦实际上是对六爻卦的分析。而作八卦之时即是六爻的八卦，六爻的八卦和六爻的六十四卦产生时代接近，可以看成是同时产生。重卦早于单卦应该是一件确信无疑的史实。

## 本章结论：

考察重卦说后，重卦之人应当是伏羲。余外诸说多缺乏证据。而现代学者对重卦问题缺乏分析和研究。重卦原始内涵是三爻卦自我重叠而成六爻卦，只限于八个单卦重成八个重卦。后来重卦内涵扩大，等同于演卦、衍卦，指六十四卦卦象。考古材料的出土，证明了《连山》的存在。而进一步说明神农和《连山》的关系。神农重卦说的原始内涵是指在占筮解说卦象时，以一个卦为主，以另一卦为辅。两个卦重在一起去解说吉凶。这是原始的本卦和变卦说。重卦的出现和画卦同时。而考证单卦和重卦问题，可以发现先有六爻重卦，然后再有三爻单卦。六十四卦卦象、卦的内外分析法在《周易》之前即已正式形成。

## 注释：

- ①见《燕京学报》，第6期，1929年11月。
- ②李镜池《周易探源》，中华书局，1978年3月第1版。
- ③见（前）《中央研究院历史语言研究所集刊》，第27卷，1956年。
- ④见《考古》，1976年第4期。
- ⑤高田真治、后藤基巳《易经》，岩波书店，1969年7月第1版。
- ⑥见《文史》，第24辑。
- ⑦见《考古》，1981年第2期。
- ⑧见《考古学报》，1980年第四期。
- ⑨见徐锡台提交1987年国际《周易》学术思想讨论会的论文。
- ⑩见《羊城晚报》，1986年6月12日。

## 第七章 数与《周易》之关系的研究

《易传》中提出了“是故《易》，逆数也”的思想。可见数和《周易》之关系的密切。从筮法到卦象的形成，从爻位到卦爻辞中的数字的出现，都紧扣着数这一前提。因此，对数的研究，是研究《周易》思想的重要组成部分之一。而且，象（卦象和象辞）和数之间的对应关系，也需要在此予以揭示。

数在古代易学史上有种种含义，如象数、命数、动数、气数、天数、自然之数等，但在起源上，都可以上溯到《周易》中。故此，研究数和《周易》的关系，已经成为《周易》发生学研究的不可回避的课题。

### 第一节 筮法和卦爻辞中的数

卦象的得出，是筮法推导的结果。在今本《易传》中，筮法包涵了下列数：一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、二十五、三十、五十五、四十九、二百一十六、一百四十四、三百六十、一万一千五百二十、十八。引见原文：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而务有合。天数三十有五，地数本十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十有五，（依帛书本和我的考证定为此。）其用四十有九，分而为二以象两；卦一以象三；揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后卦。乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万

有一千五百二十，当万物之数也。是故营而成易，十有八变而成卦。

上述各个数字，是组成筮法所必需的数字。但还有一些重要的数字，是在推导卦象中所必然涉及到的：三十六，三十二，二十八，二十四。也即上述《揲之以四》时所出现的营数。也即老阴、老阳、少阴、少阳之数。

以此来算共计二十三个数字。

而在卦爻辞中出现的数字有：三百、三、八、七、十、贰、一、九百里共九个。下面将这些数字出现的次数和卦名例成下表。

注意：此表不含爻位。

卦爻辞所见数字记载表

一	<p>《睽卦·上九》：载鬼一车。</p> <p>《损卦·六三》：三人行则损一人，人行则得其友。</p> <p>《旅卦·六五》：一矢亡。</p> <p>《萃卦·初六》：一握为笑。</p>
贰	<p>《坎卦·六四》：簠贰。</p> <p>《损卦》：二簠可用享。</p>
三	<p>《蒙卦》：再三渎。</p> <p>《需卦·上六》：有不速之客三人来。</p> <p>《讼卦·上九》：终朝三沓之。</p> <p>《师卦·九二》：王三锡命。</p> <p>《比卦·九五》：王用三驱。</p> <p>《同人卦·九三》：三岁不兴。</p> <p>《蛊卦》：先甲三日，后甲三日。</p> <p>《坎卦·上六》：三岁不得。</p> <p>《晋卦》：昼日三接。</p>

三	<p>《明夷卦·初九》：三日不食。</p> <p>《解卦·九二》：田获三狐。</p> <p>《损卦·六三》：三人行则损一人。</p> <p>《困卦·初六》：三岁不覿。</p> <p>《革卦·九三》：革言三就。</p> <p>《渐卦·九五》：三岁不孕。</p> <p>《丰卦·上六》：三岁不覿。</p> <p>《巽卦·六四》：田获三品。</p> <p>《巽卦·九五》：先庚三日，后庚三日。</p> <p>《即济卦·九三》：三年克之。</p> <p>《未济卦·九四》：三年有赏于大邦。</p>
七	<p>《复卦》：七日来复。</p> <p>《震卦·六二》：七日。</p> <p>《即济卦·六二》：七日得。</p>
八	《临卦》：至于八月。
九	《震卦》：跻于九陵。
十	<p>《屯卦·六二》：十年乃字。</p> <p>《复卦·上六》：至于十年。</p> <p>《颐卦·六三》：十年勿用。</p> <p>《损卦·六五》：或益之十朋之龟。</p> <p>《益卦·六二》：或益之十朋之龟。</p>
百	《震卦》：震惊百里。
三百	《讼卦·九二》：而遭其邑人三百户。

在上述引文中，出现次数最多的是三，最少的是八和九。三的大量出现，应该是《周易》时代对三的重视的反映。从哲学上的三才，到年历上的三甲，从社会上的三人，到狩猎上的三狐，从政治上的三命，到宗教上的三渎，卦爻辞中的三，几乎

涉及到了当时社会的各个方面。根据前几章的考证可知：重卦早于单挂，六十四卦在《周易》之前就已存在。而且对六爻卦的三爻组成结构的分析，也在《周易》之前就已经出现。而这里的卦爻辞中的对三大量使用的证据，正是上述考证结论的具体体现和证明。

卦爻辞中八和九出现次数最少，四、五、六完全没有出现。这一重大现象可以和卜辞中的数完卦进行对比研究。

张政烺教授在《试释周初青铜器铭文中的易卦》一文中，将出现的数字统计如下：

张政烺青铜器铭文数字卦使用数字记载表

使用数字	一	二	三	四	五	六	七	八
出现次数	36	0	0	0	11	64	33	24

这里，我按由一至十，将卦爻辞中使用数字统计如下：

卦爻辞中使用数字记载表

使用数字	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
出现次数	4	2	22	0	0	0	3	1	1	5

尽管，这两个表；前者是占筮时数字卦的记载，后者是卦爻辞中使用数字的记载，前者是筮法，后者是文字但恰恰有几个突出的特点：

第一，数字卦中六的大量出（而三不出现）现，这一现象在卦爻辞中正好相反：三大量出现（而六不出现）。印证了先有六爻重卦，后有三爻单卦，由六爻向三爻的分析过程，才是爻画的正确的发展过程。

第二，数字卦时代很少使用二、三、四、而卦爻辞中则很少使用四、五、六，前者是出于数字记录的准确性的考虑（即二、三、很容易和一共同使用时造成误解），而后者则是完全基



于对三的哲学意义的探讨和具体指代内涵（三是三和多的代表）的扩张。

第三，数字卦中对一和七使用和次数比较接近，而在卦爻辞中也同样如此，说明一和七作为阳数（一为阳数之始，而七为少阳之数）两个特殊阶段，在《周易》成立之前（数字卦时代）和《周易》成立过程中（卦爻辞时代）是保持不变的。

第四，卦爻辞中的数字有特定的意义。例如：二出现两次，全用在指代簋的数目中。我在《谈易录》一书中对此考证：

簋字，卦中凡二见。《坎卦·六四》言“簋贰”。《损卦》言“二簋可用享”。卦中凡见簋，其数必二，何谓也？吾困之久矣。翻检书，见言簋者必系偶数，言鼎者必系奇数。此中定有缘故。《礼记·郊特牲》：“鼎俎奇而笾豆偶，阴阳之义也。”然殷商之际变如是。出土实物可证是论显系晚出。原始意义非阴阳之义。余以为与馐有关。《祭统》曰：“夫祭有馐。馐祭之末也，不可不知也。”祭祀制度使之然也。

三，常和时间词组合，三日，三年（岁），在二十二例中占有十二例，超过半数，说明三在当时更多的指时间的延续，它和筮法中的三（天地人三才）的观念是有重大区别的。七，全用来指代时间：七日，可见作为一个特定的时间概念，七日代表了一个事物从开始到终结再回到开始的全过程，它是一卦六爻中由初爻到六爻再回到初爻的七个爻位变化过程是一样的，显然这一术语这一观念的形成非一朝一夕之故，而是和夏商易学思想有重大关系的。可以发现，卦多辞中数字更多的用在卦时间的指代上面，代表了当时历法和筮法之间的紧密联系，甚至可以说筮法的形成来源于历法。《易传》中的《始作八卦》的《八卦》即筮法，而它的出现又和“仰则观象于天，俯则察法于地”的“仰观俯察”即历法，有直接渊源关系。

## 小结：

卦爻辞中三的大量出现，更证明了重卦早于单卦，也说明《周易》之前即有对六爻卦的三爻组成结构的分析。数字挂中六大量出现，而卦爻辞中则很少出现。说明由字卦中对六而重视发展成卦爻辞中对三的重视。而有些数字的使用，在挂爻卦已具有特定的意义。如二和七，说明了数字宗教意义和哲学意义的成熟化。


















## 第二节 数字卦和现代学者的看法

数和《周易》之关系的研究，在现代产生的一个重大突破就是数字卦的发现。尽管这些记载有数字卦的卜辞，青铜器、陶器早已出土很多年了，但由于受唐兰教授、郭沫若教授等人影响以为是中山国的古文字或族徽。直到张政烺教授考证出这些由数字组成的文字是《周易》卦象，才使这一问题焕然冰释。

这些数字卦的特点是：由一到十的十个自然数中，经常用到一、五、六、七、八、十。每个数字卦和土卦象一样，由下往上记载，以奇数代表阳爻，以偶数代表阴爻。大多数是六位数字组成的数字卦，也即六爻卦。也有少量由三位数字组成数字卦，也即三爻卦。

我将这现今已搜集到的全部数字卦列成下表，并和今本卦象对比。数字卦字卦的由上往下记载方式，为方便读者和排版印刷，我替换成由左往右记载、以阿拉伯数字表示方式。如下：

六十四卦数字表达记载表

 乾卦	暂缺	115	有三爻数字卦。
 坤卦	暂缺	666	有三爻数字卦。
 屯卦	166616		
 蒙卦	676867		
 需卦	暂缺		
 讼卦	暂缺		
 师卦	暂缺		
 比卦	666678		
 小畜卦	111611		
 履卦	暂缺		
 泰卦	暂缺		
 否卦	666757		
 同人卦	暂缺		
 大有卦	暂缺		
 谦卦	暂缺		
 豫卦	866766		
 随卦	暂缺		

蛊卦	817667		
临卦	暂缺		
观卦	暂		
噬嗑卦	暂缺		
贲卦	暂缺		
剥卦	666687		
复卦	暂缺		
无妄卦	186115		
大畜卦	暂缺		
颐卦	暂缺		
大过卦	暂缺		
坎卦	暂缺	618	有三爻数字卦。
离卦	981781	161	有三爻数字卦。
咸卦	暂缺		
恒卦	817766		
遯卦	463353		
大壮卦	151186		
晋卦	暂缺		

䷄ 明夷卦	785668		
䷤ 家人卦	暂缺		
䷥ 睽卦	暂缺		
䷦ 蹇卦	暂缺		
䷧ 解卦	816766		
䷨ 损卦	116881	776687	有异文。
䷩ 益卦	766657	766877	
䷪ 夬卦	111776		
䷫ 姤卦	暂缺		
䷲ 萃卦	暂缺		
䷭ 升卦	暂缺		
䷮ 困卦	暂缺		
䷯ 井卦	暂缺		
䷰ 革卦	暂缺		
䷱ 鼎卦	暂缺		
䷲ 震卦	166166		
䷳ 艮卦	667667	685	有三爻数字卦。
䷴ 渐卦	687671		

䷵ 归妹卦	176766	135326	有异文。
䷶ 丰卦	161166	161186	
䷷ 旅卦	暂缺		
䷪ 巽卦	暂缺	857	有三爻数字卦。
䷹ 兑卦	暂缺	158	有三爻数字卦。
䷺ 涣卦	618611		
䷻ 节卦	暂缺		
䷥ 中孚卦	778675	178675	有异文。
䷽ 小过卦	暂缺		
䷾ 既济卦	587878		
䷿ 未济卦	676787	676767	有异文。

上表中，有六例的数字卦有异文，显然是两次占筮的结果。有七例只有三爻的数字卦，也一并列出。而缺少另外三十六个卦的数字卦组成实证，这只好等待以后出土的实物史料加以补充了。上述表中，可以根据由一到九现的次数，制成下表：

现今所获数字卦自然数出现次数记载表

1	2	3	4	5	6	7	8	9
47	1	5	1	14	81	44	31	1

我的这份表格和上一节中张政烺教授的表格完全一样，而且我统计的资料也略微多于张政烺教授论文中的统计的资料。

现把我的表格和张政烺教授的表格并在一起，如下：

分 类	1	2	3	4	5	6	7	8	9
张政烺数字记载表	36	0	0	0	11	64	33	24	缺
刘正数字记载表	47	1	5	1	14	81	44	31	1

其中，张政烺教授原表中没有九的位置，因为当时不出现，故此舍去了。这是一个重大的问题。在这里，二、三、四、九出现次数很少，但意义各不相同。

张政烺教授《试释周初青铜器铭文中的易》：

古汉字的数字，从一到四都是积横画之，一二三 自上而下书写起来容易彼掺合，极难区分，因此把二、三、四，从字面上去掉，归并到相邻的偶数或奇数之中，所以我们看得六字和一字出现偏多，而六字尤占绝对多数的现象。……这是初步简化，只取消二、三、四，把它分加紧向一和六集中，还没有阴爻——，阳爻—的符号<sup>②</sup>。

徐锡台研究员《研讨殷墟卜辞中‘巫’、‘寗’、‘帝’三字产生的本义》：

由于一二三四属于积画数目字，排列组合时易于混淆，便省数目字，却保留一、五、六等三个数目字，增加了七、八两个数目字；故此时卦画便由一、六、七、八等五个奇偶数目字排列组合而成的。二寄于八，四寄于六，三寄于七，实际上二三四等三个数目字仍然存在<sup>③</sup>。

张亚初、刘雨氏《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》：

商代和西周的八卦，不是用后世的卦画符号“—”和“--”来表示，而是直接由三个或六个重迭的数字符号来表现。这三个或六个数字构成的八卦符号，据目前已发表的材料看，主要由五个数字组成，即一、五、六、七、八<sup>④</sup>。

上述学者基本上认为先有数字卦，后有爻画卦，爻画卦是由数字卦演变而来。

但是，问题并不是如此简单。

因为结绳卦、文字卦、文字契刻卦是三种表现形式，并最终以后三者统一，但是普不能认为数字卦就是爻画卦的唯一来源。这一点，我在本论文第五章阴阳爻成立之研究中已经有了详细的考证。在原始的结绳而治时期，使用数字是由一、二、三、四、五、六、七、八、九到一、二、三、四、五、六、七、八、九的转化。而到了数字卦出现时期，则是由一、二、三、四、五、六、到一、五、六、七、八、九的转化。很明显可以看出在文字书写记录方法演变时候，也一定产生了筮法的演化。除了原始文字契刻卦没有筮法问题存在之外，结绳卦、数字卦都有各自的筮法体系存在，并且逐渐发展成以六、七、八、九为主的统一的筮法体系。这中间时代的变化、文字书写记录方式的变化、占筮方法的变化，都对筮法的最后形成产生了作用。

很必要对数字卦的使用进行分期和断代的研究，可惜这一工作目前尚无人能做。

就仅有的上述几十条数字卦而言，各个数字在六爻中依次出现的次数如下：

数字卦中数字六爻出现次数表

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
初爻	12	缺	缺	1	1	10	5	4	1
二爻	9	缺	1	缺	1	12	7	5	缺
三爻	7	缺	1	缺	2	16	5	3	缺
四爻	5	缺	2	缺	缺	13	9	4	缺



	1	2	3	4	5	6	7	8	9
五爻	4	1	缺	缺	3	12	7	7	缺
上爻	5	缺	1	缺	3	12	10	3	缺

三爻单卦未计。

可以发现：一作为初爻次数最多，六作为二爻次数最多，六作为三爻次数最多，六作为四爻次数最多，六作为五爻最多，六作为上爻次数最多。其中，六在六个多位中出现次数很多，在初爻上仅次于一，而余外五爻中都出现最多。它说明在数字卦产生各期历史中，一和六的使用次数在筮法发展中的地位没有变化，从根本决定了六爻和阴阳多画的形成。而前期出现的二、三、四和后期出现的九，却没有保持住应有的作用和地位，只是筮法发展的佐证而已。

对数字卦，我从上述对数字的使用分成前期（有二、三、四）、中期（二、三、四、七、八）、后期（无二、三、四、有九），而各期都有一、五、六、中期增加了七、八，后期增加了九。暂作此分期，以方便于研究。但以后考古资料出土的增多，公布的材料的增多，对数字卦分期的研究，是研究筮法的形成、发展、变化的重要凭证。

## 小结：

现代学者大多认为爻画卦是由数字卦发展变化而来。并且认为在数字使用上，是由一、五、六、七、八、九向一和六的过渡，最终形成阳爻一和阴爻--。但是这一观点并不能解决所有的周易发生学上的问题。而在数字卦使用的整个历史过程中、一和六在六个爻位中出现次数最多，决定了六爻的形式固定化。而二、三、四却在筮法发展中逐渐退出了历史舞台。

### 第三节 用九用六之研究

《周易》中的《乾》、《坤》两卦，还有个奇怪现象，即各自多出一个用九爻位和用六爻位，形成《乾》、《坤》两挂各自有七个爻辞而只有六个爻位的现象。

古代易学家说这两条爻辞是有象无位之爻。

用九和用六的问题，必须先从阴阳爻的九和六表示法开始研究。

根据上述各章的考证，在今本《周易》中用九表示阳爻，用六表示阴爻的原因是：



①卦象是由筮法中的六、七、八、九四个营数推导而来。



②阴阳爻是由数字卦中的一和六演变而来，这是主线的作用。其中一代表了一、三、九、而六代表了二、六、八。

③用九和六表示阴阳爻是《周易》的特点，而夏商二易中用七和八。



④由一、三、五、七、九表示阳爻，二、四、六、八、十表示阴爻，六、八表示阴爻过渡。然后再由“遇□之□”表示爻位向用九六表示爻位过渡。



例如这里的第一个过渡：

数字卦 ，即一七六七八六，即 。

数字卦 ，即六二三五三一，即 。

这是用一、三、五、七、九表示阳爻，用二、四、六、八、十表示阴爻的例子。



数字卦， 即七八六六六、即 

数字卦 , 即八七六六六六，即 

这是由七、九表示阳爻。用六、八表示阴爻的例子。

这里的第二个过渡：

《左传·僖公二十五年》：

公曰：“筮之！遇《大有》 之《睽》 曰：‘吉。遇公用享于天子’之卦。”

此即《大有卦·九三》。

这是用“遇□之□”表示爻位的例子。

而今本则是用九六表示爻位。

所以今本《周易》六十四卦中，每卦有六爻，阳爻用九表示，阴爻用六表示。每卦六爻中的爻位是初、二、三、四、五、上，阳爻时则为初九、九二、九三、九四、九五、上九，阴爻时则为初六、六二、六三、六四、六五、上六。每一爻位对应一条爻辞。

但是《乾》、《坤》两卦又各多出一爻用九和用六。形成七条爻辞六个爻位的奇特现象。

对于这一现象，古今学者诸说纷纭。但大致分为变卦说、中心两大类。

第一，变卦说。

明代来知德《周易集注》：

凡卦初为足、上为首，则上九即群龙之首也。不见其首，则阳变为阴、刚变为柔，知进知退，知存知亡，知得知丧，不为穷灾，不与时偕，极乃见天则，而天下治矣。所以无悔而去。此

圣人开迁善之门，教占者用此道也。故阳极则教以见群龙无首，吉。阴极则教以利永贞。盖居九而为九所用，我不能用九，故至于亢。居六而为六所用，我不能用六，故至于战。惟见群龙无首、利永贞，此用九用六之道也。

清代惠栋《易例》：

爻有九有六，凡称九六者，阴阳之变。用九、用六、六十四卦皆然。皆言变。故乾用九称其坤，则坤之用六亦当云其乾也。其坤其乾者，言乾坤六爻之变，非乾变坤、坤变乾也。

第二，中心说。

清代毛奇龄《仲氏易》：

若夫寓全卦推《易》之法，则以《周易》一书，无非乾坤之用。用乾坤以为诸《易》，故六十二卦皆无用字，而独于乾坤二卦了之此，正乾坤成列而用之，为往来推《易》之法。盖曰诸卦皆从乾坤来，乾坤不从诸卦来也。夫首者，来也，先也，谓所生者也。今以《易》之体言之，则乾坤之生必有所来，而祇以用言，则刚柔相生无有先于乾坤者，故六子之生本于乾坤，不待言也。乃演卦之法，即从类聚群分以推至于极，则自剥、复、临、观、否、泰，以至于姤、夬非由乾坤刚柔展转推《易》。而惟乾六爻则无所来，惟坤六爻则无所往，无来则无始，故曰无首。无往则无变故，故曰永贞。……是用九用六之法即文王演《易》系辞之法。

高田真治博士、后藤基已教授《易经》：

乾卦的用九と次の坤卦的用六は、特例的な爻辞であつて、他の六十二卦にはない。用九とは阳を善く用うる的法を示し、用六とは阴を善く用うる的法を示したものである。全卦に通じて見るべきである<sup>⑤</sup>。

丸山松幸教授《易经》：

乾、坤の二卦だけは、六爻の说明のあと、共通の心構え

と付記している。用阳とひ、《阳龙用いる道》という意味。乾は纯粹的阳であるかう。とくにえの行动原理と述べるのである。坤にも用阴が置かれてある。なず、用九とは乾的六爻が全部阴爻に変化した阳合的てと述べたものともいい、また变爻的、凡例龙示したもともいう。<sup>④</sup>

上述种种说法都没能把用九和用六的原因讲清楚。

首先说这两个爻位中的数字九和六，根据上述研究，这里是阴阳爻的数字表示。即用九和六的九和六、代表了阴爻和阳爻，这是不用争辩的。而对于《用》字的解释，却应该是核心所在，但这恰恰被古代的易学家所忽视。

用，汉代许慎《说文解字》：

可施行也。从卜中。卫宏说。

许慎对此字是沿用卫宏的解释。而卜中二字说明用的本义和卜筮有重大关系，用九用六之说 和用的本义是紧密相关的。“可施行也”和字形的卜中没有直接关系。即“可施行也”可指代一切行动，但不构成和卜筮的单一对应关系。可见“施行也”的卫宏有的解释并没有从字形上讲通为何“用”字从卜从中。而这一点正是关键所在。

案：《说文解字》：卜，灼剥龟也，象灸之形。而卜中组成的“用”字是会意字，则用的本义显然是讲灼剥龟甲的中部。这样，用九和用六的“用”也当和此有关。灼龟甲的中部，说明选材和制龟甲的重要性，因为并不是所有的龟甲都可以用来占卜的，而在灼剥过程中又常常发生破损，故此选龟和制龟是项复杂而艰巨的任务。上述各项任务完成后，此龟甲才是“可施行也”的，即可用的。因此，在作《周易》中，用九用六的本义也即讲占筮时要注意爻位和营数的选择，只有在六爻全是九和六爻全是六时，才可以认为求出的卦象是《乾》、《坤》二卦，并以此为断卦基础。否则，由九和七、八和六组成的《乾》、

《坤》二卦，谅不能以《乾》、《坤》二卦为主，而应去换成变卦。用九用六的出现，标志着由数字向爻画卦形成时产生的一个判断标准。也是为了维护占筮的准确性而产生的一个规则。再看用九用六的爻辞。用九为“见群龙无首。吉”，用六为“利永贞”。从断卦标准的角度去看，在六爻全是九时，又有群龙无首状态才是吉利的。因为五爻全是九时已经处于飞龙在天的极高状态了，而六爻全是九时则是亢龙状态，是“有悔”的凶兆。只有“群龙无首”才可以避免凶兆。在六爻全是六时，则是有利于占问，因为在五爻全是六时，正是“黄裳。元吉”之时，而六爻全是六时，是“龙战于野，其血玄黄”的凶兆。这时没有兆辞，也就没有吉凶判定标准。故此在用六又专处于上述凶象之下的吉凶问题。

故此，用九用六，作为判断是否占得《乾》、《坤》二卦的一个标准而出现，而用九用六的爻辞则又是对上九上六的补充说明。

用九用六，乾文言坤文言，这是仅仅为《乾》、《坤》二卦才有的办。以上论述，可能其他六十二卦也都有用爻和文言出现。但也许根本没有，而是加重视，仅此二卦有。这两观点古今易学史上都存在过。然而，以目前的出土资料来看，六十二卦中是否有用爻和文言的问题，尚不能作出肯定答复。

### 小结：

对于用九和用六的问题，历来有变卦说、中心说两观点。这两种观点都不妥。根据对“用”字的考证，可以得出下列结论：用九和用六是讲占筮时对爻位和营数的选择，只有在六爻的营数全是九或六时，也能以《乾》《坤》为主，否则就要变成其他卦。这是为占筮的准确性而产生的一个判断标准。

## 第四节 象和数关系考

有些学者认为象和数是汉代思想的产物，认为原始的易学中是没有这种思想的。的确，象数易学的兴盛时期是从汉代开始的。但是，象和数这两者的概念及象数学思想却是作《周易》时代就已经正式形成的。

今本《易传》中，多次讲到了数和《周易》的关系。如：及数知来谓之占。

极其数，遂定天下之象。

昔者，圣人之作《易》也，……参天两地而倚数……是故《易》，逆数也。

而在《易传》中也多次讲到了和《周易》的并系。如：圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶……

是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。

圣人有以见天下之赜而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

极其数，遂定天下之象。

八卦成列，象在其中矣。

是故《易》者，象也。象也者，像也。

清代惠栋《易例》中考证：

《易》者，象也。象也者，像也。古只名象。《皋陶谟》帝曰：“予欲观古人之象。是也，至周始有三易之名。然《春秋传》曰：“‘见易象’，则象之名尤未亡也”。

可证象和数的关系，即原始的象数学思想起源很早，在作《周易》时代就已形成，并且起源很早，在作《周易》的准则之

一。我下面将六爻中各自出现的兆辞罗列如下，以便于分析。

一、六十四卦初爻使用兆辞。

勿用、利居贞、利建侯、吝、无咎、终吉、凶、吉、亨、匪咎、厉、元吉、有厉、利己、无攸利、勿用有攸往、悔亡、为咎、有攸往、见凶、勿恤、大吉、利永贞、利武人之贞。

共二十四种，可以分成以下六类：

①吉类。吉、亨、终吉、大吉、无吉。

②利类。利居贞、利建侯、利己、利永贞、利武人之贞。

③无类。无咎、无攸利、勿用、勿用有攸往、勿恤、匪咎。

④厉类。厉、有厉。

⑤凶类。凶、见凶。

⑥其他。悔亡、为咎。

二、六十四卦二爻中使用兆辞。

利见大人、无不利、吉、终吉、无咎、无咎、否亨、吝、不可贞、利女贞、凶、利有攸往、有险、有小得、元吉、悔亡、勿恤、不利宾、厉、利幽人之贞。

共二十种，可以分成以下五类：

①吉类。吉、终吉、元吉、有小得。

②利类。利见大人、利有攸往、利女贞、利幽人之贞。

③无类。无不利、无咎、无咎、勿恤、否亨。

④凶类。凶、有险。

⑤其他。不利宾、不可贞、悔亡。

三、六十四卦三爻中使用兆辞。

无咎、无成、有终、吝、无攸利、厉、终吉、凶、勿恤、有福、有悔、利居贞、小有悔、无大咎、小吝、吉、利艰贞、勿用、悔亡、不可疾贞、终吝、无初、有凶、无咎、利用御寇、无悔、利涉大川。

共二十七种，可以分成以下五类：



①吉类：终吉、吉、有福。

②有类。有终、有悔、小有悔、有凶。

③无类。无咎、无成、无攸利、无大咎、无初、无咎、无悔、勿用、勿恤。

④利类。利居贞、利难贞利用御寇、利涉大川。

⑤其他。凶、厉、悔亡、不可疾贞。

四、六十四卦四爻中使用兆辞。

无咎、无誉、吉、无不利、吝、终吉、大有得、往见吝、利用宾于王、利艰贞、凶、终无咎、悔亡、否厉、大吉、利用为依迁邦、起凶、有终、元吉、亨、勿用、必戒、终日戒。

共二十四种，可以分成如下类：

①吉类。吉、元吉、大吉、终吉、亨。

②无类。无咎、无誉、无不利、终无咎、勿用。

③利类。利用宾于王、利艰贞、利用为依迁邦。

④凶类。凶、起凶。

⑤其他。吝、厉、必戒、终日戒、往见吝。

五、六十四卦五爻中使用兆辞。

利见大人、元吉、吉、凶、无咎、厉、无不利、终吉、吝、无悔、有喜、不可涉大川、无誉、利贞、勿恤、悔亡、无初、有终、有厉。

共十九种，可以他成以下五类：

①吉伙。吉、元吉、终吉、有喜。

②无类。无咎、无不利、无誉、无悔、无初、勿恤。

③利类。利见大人、利贞。

④有类。有喜、有终、有厉。

⑤其他。凶、吝、厉、悔亡。

六、六十四卦上爻中使用兆辞。

利见大人、利御寇、终吉、凶、厉、元吉、吝、无悔、无

不利、利用行师、无咎、吉、有灾眚、有眚、无攸利、亨、利涉大川、遇有则吉、利雨攸往、终有凶、利于不息之贞、有悔、大吉、悔亡。

共二十四种，可以分成以下五类：

①吉类。吉、终吉、遇雨则吉、大吉、亨元吉。

②利类。利见大人、利御寇、利用行师、利涉大川、利有攸往、利于不息之贞。

③无类。无悔、无不利、无攸利、无咎。

④有类。有灾眚、有眚、终有凶、有悔。

⑤其他。厉、凶、吝、悔亡。

上述各爻兆辞中，从初爻到上爻都可以使用的有吉、无咎、终吉凶。即这四个兆辞可以被爻位所使用、说明这四个兆辞应用的普遍性。而《易传》中却以吉、凶、悔、吝四个兆辞为普通应用标准，可见不十分准确。以吉、终吉、无咎、凶四个兆辞为准绳，根据上述四者在各爻中出现次数，就可以找出吉凶规律，即象和数的对应规律。如下：

吉。六十四卦中，初爻出现 15 次，二爻出现 25 次，三爻出现 3 次，四爻出现 11 次，五爻出现 26 次，上爻出现 12 次。

终吉。六十四卦中，初爻出现 2 次，二爻出现 1 次，三爻出现 2 次，四爻出现 1 次，五爻出现 1 次，上爻出现 2 次。

无咎。六十四卦中，初爻出现 20 次，二爻出现 9 次，三爻出现 12 次，四爻出现 20 次，五爻出现 7 次，上爻出现 12 次。

凶。六十四卦中，初爻出现 6 次，五爻出 5 次，三爻出现 3 次，四爻出现 3 次，五爻出现 3 次，上爻出现 17 次。

以上统计是根据拙著《中国易学预测学》一书中的标点译文，如“见凶”“有凶”“无大咎”“元吉”等，皆不列入此例。

将上述统计整理成下表：

	初爻	二爻	三爻	四爻	五爻	上爻
吉	15	25	3	11	26	12
终吉	2	1	2	1	1	2
无咎	20	9	12	20	7	12
凶	6	5	9	3	3	17

可以发现：凶在上爻出现最多，其次是三爻，再次是初爻。吉在五爻出现最多，其次是二爻，再次是初爻。无咎在初爻和四爻出现最多，其次是上爻和三爻，再次是二爻。终吉，因使用次数太少，可不计。但这些数字说明了象和数的一种对应关系：当在初爻时，万物万物刚刚开始，一般不容易进行吉凶判定，所以以“无咎”的兆辞居多，而象辞也相应如此。相反，到了上爻时，万事万物发展变化趋于顶点，缺乏生机，所以以凶的兆辞居多，则象辞也相应如此。而五爻作为阳数之位，是六爻中最大的阳数爻位，因而吉的兆辞出现最多，这时无咎、凶的兆辞反而在五爻最少出现。五爻的象也相应如此。三爻是内卦顶点，居阳数爻位之中，正是发展阶段，难免出现差错。所以凶和无咎的兆辞较多，象也相应如此。二爻正是事物发展上升之时，一切充满生机，所以吉的兆辞占多数，而凶的兆辞很少。四爻情况和二爻大致相同。象也相应如此。

即在阳数一、五爻位时，象是吉利的，因为数本身的性质也就决定了象的吉凶。而在阴数四，六爻位时，象是不吉利的，也同样是数本身的性质产生了作用。而三和二爻位中，二爻位的吉利现象多于三爻位，二的阴数性质和阴数起点的特殊地位使它具有和阳数一的爻位同样价值的作用。

以象辞来讲，也是如此。

如《比卦》九五“是”“显比：王用三驱，失前禽，邑人不

戒。吉。”而九二则是比之自内。贞：吉。这是吉利的，而六三则就是“比之匪人”，六四则是“外比之。无咎”。而到了上六则却成为“比之无首。凶”。爻位数字、兆辞，象辞三者是位一体的，联系十分密切。又如《小畜卦》，九二是“牵复。吉三”，九五是“有孚挛如，富以其邻”。而九三则是“夫妻反目”，上九则是“君子征，凶”。也同样是象辞、兆辞和数字三位一体，构成对应关系。这样的例子比比皆是，不胜枚举。

### 小结：

本节从兆辞在六爻中出现的规律入手处理象和数的关系，并以六爻中都出的吉、终吉、无咎、凶四个兆辞为判断象和数之关系的一个标准。从而发现：在阳数一、五爻位时，兆辞多是吉利的，象也是吉利的。而在阴数四、六爻位时，兆辞多是不吉利的，象也是不吉利的。可以发现象辞、兆辞、数字三者的三位一体性。

### 本章结论：

今本卦爻辞中数字三大量出现和数字卦中六大量出现，在筮法发展过程中，是重卦早于单卦的证据之一。而且卦爻辞中二和七的使用的固定化，已经具有明显的宗教意义和哲学意义。而现代学者对数字卦的看法，只是着重于它和阴阳爻形成的关系上。而实际上，正是一和六在全部数字卦展阶段上，在六个爻位中都出现，决定了一卦六爻的表现形式。而《乾》、《坤》二卦中的用九、用六爻的原始意义，乃在于说明占筮时，只有六爻营数全是九或全是六的场合下，才可以以《乾》、《坤》二卦为占，否则就必须按七、八、不变而九、六变的原则去求出变卦卦象，这是为维护的准确性而产生的一个判断标准。而数和象的对应还表现在一、五爻位时，兆辞多吉；六、四爻位时，兆

· 辞多凶。从而体现了象、兆、数的三位一体特性。

**注释：**

①见《考古学报》，1980年第4期。

②见《考古学报》，1980年第4期。

③见徐锡台提交第一届国际《周易》学术思想讨论会的论文。

④见《考古》，1981年第2期。

⑤高田真治、后藤基巳《易经》岩波书店，1969年7月第1版。

⑥丸山松幸《易经》，德间书店，1992年7月第2版。

# 中 编

周易成立的研究（下）



## 第一章 《周易》得名考

在中国古代的史书中，《周易》至少又有下列七种别称：《易》、《易经》、《周易古经》、《易象》、《象》、六十四卦、易学等。因此，探讨《周易》名称的原始内涵，一直是古今易学家们视为头等著作的大事。夏商周三代的易学著作，夏曰《连山》，商曰《归藏》（又有《坤乾》之别称），这是不太难理解的。而周曰《周易》则就歧义纷生了。换句话说：《周易》是指周易，还是《周易》。前者是指周代易书；而后者则是周代易书的书名就叫《周易》，周在这里不是指朝代名。本章将重点研究《周易》一书的名义，对这个问题给以周易发生学上的最新回答。

### 第一节 传统的《周易》名义诸说质疑

古代易学家对《周易》一书书名的解释时分成《周》和《易》两者，分别予以解释。其中，对《周》字的解释可以分为三种，即：地名说、朝代名说、字义说。而对《易》的解释又可以有五种，即：三义说、守宫说、日月说、变易说、书名说。此易学家对这一问题的主要看法。

首先看对“周”字的解释。

第一，地名说。

例如，唐代孔颖达《周易正义》：

则《周易》称“周”，取岐阳地名。《毛诗》云：“周原朏朏”是也。

第二，朝代名说。



例如：唐代史徵《周易口决义》：

窃谓《易》者是文王之所演，因代为名，故称周也。

明代来知德《周易集注》：

周，代名。

第三，字义说。

例如，汉代郑玄《易赞》及《易论》：

《周易》者，言《易》道周晋，无所不备

清代姚配中《周易姚氏学》：

周密也，遍也，言《易》道周晋，所谓“周流六虚”者也。

……盖《易》之书，始终本末，上下四旁，无所不周，故云周也。……神妙万物，无所不周，不过不遗，不可以一方名也。故无一息之停，一毫之间，不得其端，无穷其极也，是曰《周易》。言其周流而无不遍者，皆易也。

其次再来看对“易”字的解释。

第一，三义说。

例如，汉代郑玄《易赞》及《易论》：

易，一名而含三义：简易，一也。变易，二也。不易，三也。

清代姚配中《周易姚氏学》：

易者，易也，变易也，不易也。六十四卦，皆兼三义。

早在汉代的纬书《乾凿度》中，就已经提出了三易说，也即三义说。

易者，易也，变易也，不易也。变易者，其气也。不易者，其位也。

三义和三易，都是指易有三种内涵，三易是说易字有三种变化，三义是说易字有三种义。本质上是一样的。

第二，守宫说。

例如，汉代许慎《说文解字》：

易，蜥蜴、蝥蛸、守宫也。象形。

宋代洪迈在《容斋随笔》中考证：

月者，卢螺之名，守宫是矣。亦名蜥蜴，又名蝥蛸。一物四名。与通气，故可祷雨；与虬同形，故能嘘雹。身色无恒，日十二变。以易名经，取其变也。

第三，日月说。

例如，东汉魏伯阳《周易参同契》：

坎戊月精，离已日光，日月为易，刚柔相当。

清代姚配中《周易姚氏学》：

阴阳之义配日月，故易字从日月，象阴阳也……天之道，非日月不彰；《易》之道，非坎离不著。坎离著，乾坤之中气，《易》之蕴也。日往月来，月往日来，一阴一阳，来往屈伸，而《易》道周普，终于即济未济。未济六爻失正，则又阳分为阳，阴分为阴，自乾坤起矣。故日即济定，定则不易。未济穷，穷则通。未济思所以济之。是以易字从日下月，一未济象也。

第四，变易说。

例如，汉代刘熙《释名》：

易，易也；言变易也。

唐代孔颖达《周易正义》：

易者，变易之总名，改换之殊称。自天开辟，阴阳运行，寒暑迭来，莫非资变化之力，换代之功；然变化运行，在阴阳之气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，相二气也。布以六位，象三才也。谓之为易，取变化之义。

宋代杨诚斋《诚斋易传》：

易者，何也？易之为言变也。

第五，书名说。

例如，宋代朱熹《周易本义》：

易，书名也。

明代来知德《周易集注》：

易，书名。……以易名书者，以字之义有交易、变易之义。交易以对待言，如天气下降，以交于地。地气上腾，以交于天也。变易，以流行言，如阳极则变阴，阴极则变阳也。阴阳之理，非交易则变易，故以易名之。

清代毛奇龄《仲氏易》：

凡卜筮书皆称易。

古代学家们对《周易》书名的解释，大致如上所述。

但是，上述各说也是互相矛盾的。比如，守宫说，清代姚配中《周易姚氏学》中，对此说大力抨击：

《说文》引秘书说：“日月为易，象阴阳也。一曰从勿。”据“一曰从勿”之言，则易字本象晰易之形，下从勿，此晰易字也。若《周易》字，则从日下月，与象形晰易字不同，后人浑为一字，遂以象晰易之易假作《周易》之易。不知《周易》之易，其义自为日月，象阴阳，无取晰易。……后儒好异说，往往字有本训，审而之它，字系假借，则必求本训，以玄新奇。周流晰易，固不可通；周家晰易，复成何语？

再如三义说，到了清代毛奇龄以变易说取代三义说，三义变成了五易。见该书《仲氏易》：

仲氏之言曰：《易》有五易，世第知两易，而不知三易。……两易者，何也？一曰变易。……一曰交易。……若夫三易，则一曰反易。……一曰对易。……一曰移易。

长此以往，可能又该有七易、九易、十易出现。因此，有必要对《周易》的名义进行重新审查。

## 小结：

古代学家对《周易》名字的解释，是将“周”和“易”分开单独予以阐述的。《周》字有地名说、朝代名说、字义说。而

“易”字有三义说、守宫说、日月说、变易说、书名说。但有些说法过于勉强，如守宫说。因此，有必要对《周易》名义进行重新考证。

## 第二节 现代学者的看法

《周易》的研究，在现代早已是一门国际上的热门研究学科。对《周易》名义的研究，也是所有的易学家们必须给以回答的课题。但是，绝大多数学者的研究，仍然停留在古代易学家的水平上。争论的焦点是对“易”字的理解。

例如，吴康教授《周易大纲》：

审是则元和惠氏以‘象’为书名，谓《古易》只名为‘象’，仪征刘氏谓《周易》本有“象经”，立说盖有由也<sup>①</sup>。

他在这里先将《周易》之名改成《象》，然后，他又将三义改成变易说：

宇宙之内，万汇杂陈，代易转生，无有涯既，可谓至变矣。然而日月之贞其恒，四时之贞其序，阴阳之贞其化，万物之贞其生，是皆所谓贞夫一者也，虽至变之中，而有不变之道存焉，非贞一不易，谁能如此？既贞夫一，则达道虽众，而殊途同归，经行不奸于乖迁，至道不歧于变化，易简而天下之理得，凡易之道，备于此矣。是以易以变易为本义，而总摄乎易简不易二义者也<sup>②</sup>。

和此相类似的观点，如黄优仕教授《周易名义考》中认为是“易为书名”，<sup>③</sup>但以易为书名的原因却是“伏牺既以易为卦之总名，则未有无其义者，故变易之义，伏牺之所取也”。<sup>④</sup>

黄寿祺教授《周易名义考》：

周为代名，易主变易，盖其始义。……经发展而为传，而

后有“周普”之义，其初本无是也。……易之本义变易，其他如简易、不易等义，则为后起之说也<sup>⑤</sup>。

而对“周”字的理解，仍然停留在古代易学家的观点上，只是对“易”字的理解，表现出一种调和古代各家之说的趋势。

为古代易学家所批判的守官说，在现代却仍有人持此说，并力求圆满。如林槃予氏《周易与文化》一书中说：

易字之义原为“蜴”，在六书上为象形，盖名词也，引伸为变易之易。以蜴蜥生活于壁上，为吾人常见之物，而其肤色恒随环境而变易，务与壁色近。吾人见其善变，故于人事随环境而变迁者亦谓之“易”，遂假为动词，由是易之第二义“变”。又以蜴蜥之变，并不费力，若甚简便乃再伸为轻易之，因假为状词，易之第三义又为“不难”。

他也表现出以一说而调和古代各家之说的趋势。持同样观点的还有高田淳教授及其《易のほなし》一书<sup>⑥</sup>，高田真治博士和后藤基己教授合著的《易经》一书<sup>⑦</sup>。

唯一具有创新的观点是武内义雄博士在《易と中庸の研究》一书及《读易私言》一文中所主张的易的内涵是“夷”，此可称之为易夷相通说。请看《易と中庸の研究》一书：

老子の“夷”がすなわち列子の“易”にあたるらしい。一体“易”の字は“夷”の字と同音で相通ずるめ。尚书尧典に“其民夷”とある“夷”の字史记には“易”に作つて居り禹貢の“三百里夷”の“夷”の字 马融は“夷は易也”と注している。そうして诗节南山の“君子如夷”の下毛传屯“夷は易也”と注している。てれ“易”と“夷”とが通用ちれた例である。そてで一般に“易”は变易・不易・易簡の义だと説明されているが、老子や列子と比較すると“易”の本来の意义は形埒なき意、すなわち人間の知識で捕捉されい不可思義なるの意である。おそらく占有筮の书に易の名が付けられたのは、

ての人間の知識を超越した不可思议の道であるとしてを意味したのであろう。そうして2の不可思议の道は宇宙の根本原理で、宇宙万象の生々はててから起てつている。<sup>⑧</sup>

他在《读易私言》一文中，几乎是对上述观点的重复，只是修改了个别用字而已<sup>⑨</sup>。这一观点虽然很独特，但却不能成为定论。因为通假字和本义是两个概念。在《老子》的哲学体系中，“夷”是个特定的术语，而在易学体纱中，“易”也是个特定的术语。在一些古代史书中易夷通用的现象，并不说明此二者在《老子》和《周易》中的内涵也一样。要分易夷二字的一般怀场合使用的内涵和特殊性场合使用的内涵之间的区别。

对“周”字的内涵的分析，古代易学家相比，没有太大的区别。





例如，尚秉和先生《周易尚氏学》：

周者周之理：十二消息卦，周也。“元亨利贞”，周也。“大明终始，六位时成”，周也。《象传》分释“元亨利贞”既毕，又曰“首出庶物”，即贞下启元也，周也。古圣人之卦气图，起《中孚》终《颐》，周也。此其理唯扬子云识之最深。《太玄》以“中”拟《中孚》，以“周”拟“复”，终以“养”拟“颐”，其次序与卦气图丝毫不紊，而于首，则释其所以然。……无不非周之理<sup>⑩</sup>。

他的弟子、黄寿祺教授《周易名义考》：

周为代名，易主变易，盖其始义。《系辞》云：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪！当文王与纣之事邪？”文义至为明显。其曰《周易》者，所以别于夏之《连山》、殷之《归藏》也。经发展而为传，而后有“周普”之义，其初本无是也<sup>⑪</sup>。

这种考证和古代学者的考证，大致相同。但是，也有一些学者的考证，还是很值得提的。例如，高田淳教授《易のはなし》：

そもそも《周易》の周という文字は、周という王朝を指すのではないという論がある。后漢の許慎の《说文解字》には、“用と口に从う”といい、また用の字が卜部の后、爻部の前に置かれているとかう、周の字は卜筮と関係があるという。また、甲骨文の周の字は、すなわち田と合成であり、田は甲すなわち亀の腹甲、は亀卜の兆纹である。金文では、その下に口を加えての形にするが、口は吉の省略した文字であり、したがって許慎は周の字を吉の字の後に置いたたのであると。<sup>⑫</sup>

不过，在对“周”字字义的考证中，有一名学者是不能不提的，他的精湛的考证把对“周”字本义的研究推到了前所未有的高度。他就是中国古代神话研究家御手洗胜教授。他在《古代中国神々》一书中，对“周”字的考证分为八个步骤：

首先，他对《说文解字》中“周”字含义进行了分析。他说：

周字については、《说文》に“密なり。用口に从う”上あるので、その字形とその意味との関係を考慮した。段玉裁は、“用口に从うして、“善くその口を用うれば、則ち密。密ならざるは、皆、口の由る”という解釋を施している。しかし、てれは勿論誤っているのではつて、その誤りは、許慎は勿論のてと段氏も、契・金文の周字を見なかつたてとに基づく。今、契・金文上上の氏族名＝周の字を見ると、契文では下部に口字がなく、金文では口の有るものと無いものとがあるが、いずれしても……その構成要素として“用”字は存在しない<sup>⑬</sup>。

其次，他又引林义光氏の论点，考察了“周”字的钱币含

义。他说：

だから金评论の周字を参考のするてとができた林义光氏が、“用口は义の非ず。……周中の形に象る”と述べたのは当然である。けれどもむ、周字の原义は周币に非ずとする意見が、ちくちくあつた<sup>19</sup>。

第三、他又引清代李富孙之说，考察了“周”字和“𠂔”字之间的关系。他说：

清の李富孙が《说文解字正俗》にすうて、“凡そ圆周、方周、周らて复た始まる。その字、当に𠂔に作るべし。……今字、周行なわれて𠂔廢る。……易に六虚に 周流すと。盖に、古より周を假りて𠂔と为女しならん”と述べているのが、その“例で、朱骏声、沈乾一む、てれと同意である。‘说文’ぬ‘𠂔は币、遍なり’とある外、《币は周なり》とも見えるので、李・朱・沈之氏の意見は納得できよう<sup>20</sup>。

第四、他将许慎之说和林义光氏之说进行了讨比研究。他说：

但し、说文学者にとつて权威ある许慎が、周字の原义を前述の如く提示している以上、てれら三学者が、许慎の意に反して“周币”の意を周字の原义とするてとは相当に困難であつた筈で、周币の意を假借义と見るのは、格別独创的な意見であつた译ではな。だが、てれ三学者の意見は、やはり正しいと思う<sup>21</sup>。

第五、他对林义光氏之说进行了批判。他说：

何となれば、林义光氏の“周币の形に象る”という说は、今日の通常の用法に従つて、周字の字形を解释したまのぬすぎず、从つて……内外の纵横の线並びに点書の形象が、その周而说では、十分ぬ说明できない憾みがあるからである。だから、契・金文を見るてとができた近代の诸学者たちの解释



は、いずれも林义光氏の意見に従っていない。

第六、他引用郭沫若、孙海波之说，以此用来反驳林义光的观点。他说：

例えば 郭沫若氏は“周は田中种植あるの形に象る”と言  
い、また孙海波氏は“阙、また国名、岐山の南を周原と曰う。  
公亶父の居りし所。一に曰わく。周原の晦々たるに象るなり  
》と述べて、周原の草木繁茂の形とする一説を提示してい  
る。孙氏说においては……田形だとは明言女られていないが、  
周氏族の农地となつた筈の周原の状態が、ての字形に見出さ  
れるとして、周字の形と周氏族の生活条件とを关联づけてあ  
る点に、陈梦家说と一脉通ずるものがある<sup>98</sup>。

第七、他引用贝塚茂树教授、加藤常贤教授の观点，说明  
日本学者对这一问题的看法。他说：

本邦においても、贝塚茂树氏が、周字を“田地に农作物  
を种植する”象形文字と解し、てのような周字の字形をば、  
周氏族が农耕民族であつたての有力な证据の一つとをて取  
り挙げられに。贝塚氏の見解は、郭・陈・鲁三学者の見解と  
ほぼ同意见であるといつてよい。また加藤常贤氏も“ての字  
が、田に関する文字であるとは疑いない”と言われ、さらぬ  
つ思うに田にあるものは禾であつて、四画の中に禾が整然と  
あるのが<sup>99</sup>……

应当说，御手洗胜教授の上述七个步骤的考证是十分出色  
的。的确，在今天易学家们的著作中，很难找出这样出色而精  
湛的论述。但是，他却提出了以“稠”解“周”的新论点，这  
未免显得立论不足了。他说：

稠字は说文には“多きなり”と解释されているが、苍颉  
篇には“众きなり”とあり、また礼记文王世子篇の释文に  
“密なり”とあるから“田中に禾が稠密して生えている”意見

あると主張女られ、又ての字が周氏族の氏号として用いられた由来に关し、“思うに岐山の麓の周の地は丰穰な地であつたから……” 上述べられた<sup>90</sup>。

这一观点是不妥的，“周”字的来历不能如此理解。因为周朝得名是“周原既既”的结果，是“周原”而不是“稠”。尽管御手洗胜教授的这一结论有失武断，但并不因此而抹杀他在上述七个步骤中对“周”字考证的成果。在下一节中，我将给以全新的考证。

### 小结：

仍然停留在古代的水准上，没有任何突破性进展。只是武内义雄博士把《易》和《老子》的“夷”联系起来研究，较有新意，但又和事实不太一致。值得一提的是御手洗胜教授对“周”字的研究和总结，达到了一个很高的水准。

## 第三节 夏商易书得名之研究

关于三易书名的含义，古今诸说纷纭，莫衷一是。我认为搞清《连山》和《归藏》得名的原因，是解决《周易》得名的前提和基础。因为三易的名称一同在《周礼》中出现，那么，它们得名的原因应该有一种普遍性规律可以追循。这是其一。其二，三易同样都是筮书，而且有一个历史发展的延续性，其总体结构又都一样，显然应该有一条发展线索决定了三易命名的共同性因素。因此，本节对夏商易书得名的研究，是下一节《周易》名义之研究的准备。

《连山》《归藏》的得名，凡有三说：

第一，姓氏说。

如，三国时吴人姚信《汉书·艺文志考证》：

连山氏得河图，夏人因之，曰《连山》。

又：

归藏氏得河图，殷人因之，曰《归藏》。

又见《世谱》：

神农一曰连山氏，亦曰烈山氏。黄帝一曰归藏氏。

第二，历法说。

如，清代惠栋《易例》：

夏建寅，象首艮，故谓之《连山》。商建丑，象首坤，故谓之《坤乾》。坤以藏之，又谓之《归藏》。

第三，观象说。

如，汉代郑玄《易赞》及《易论》：

《连山》者，象山之出云，连连不绝。《归藏》者，万物莫不归藏于其中。

上述三者中，我认为观象说是对的。理由如下：

第一，姓氏说缺乏力证。因为连山氏和《连山》、归藏氏和《归藏》之间的对应关系出自后人笔下，缺乏原始材料的证明。而且，如果夏商易书是因为作者的名字就是连山氏、归藏氏，那么，《周易》的作者也应该叫周易氏才符合三易得名的规律性。显然，这是不能成立的观点。

第二，历法说也同样缺乏力证。因为建寅首艮为《连山》，建丑首坤就应该叫《连地》、建子首乾也应该叫《连天》，这才符合原始思维时代子的思维模式。而且还要解决寅与艮、丑与坤、子与乾之间的那种必然联系和形成这种联系的宗教心理。还要承认三易都是观星象而作，筮占起源于星占，等等。这些假说都是历法说所不可能解决的，因而历法说也就失去了客观依据。

第三，观象说的实质在于象，这和《系辞》作者所说的

“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶”的作《易》宗旨是一致的。在《周易》前史的观象活动中，“存在物的图像自然是我们叫做客观特征的那些特征与神秘属性的混合。图像与被画的、和它相象的、被它代理了的存在物一样，也是有生命的，也能赐福或降祸。”故此，夏易、商易的得名以及它们可能具有的卦爻辞都应该是该时代集体表象作用的沉淀物。它是注重山之象和地之象的古观象的宗教心理的一种反映。

因此，所谓《连山》，它的本义是指山和山相连，云气围绕在山上。所谓《归藏》，它的本义是指万物无一例外的都要藏于地中。可见，夏商易书的得名实际上是由观象而来。由此也说明了夏商易学以山象、地象为主的特点。天地自然崇拜的象学反映。今天传世的《连山》和《归藏》的六十四卦取象恰恰反映出这一特点。请见这两个六十四卦取象：

《连山》六十四卦取象：

崇山君 伏山臣 列山民 兼山物 潜山阴 连山阳 藏山兵 叠山象

君臣相 臣君侯 民君食 物君金 阴君土 阳君天 兵君帅 象君日

君民官 臣民士 民臣力 物臣木 阴臣野 阳臣干 兵臣佐 象臣月

君物龙 臣物龟 民物货 物民土 阴民鬼 阳民神 兵民军 象民星

君阴后 臣阴子 民阴妻 物阴水 阴物兽 阳物禽 兵物材 象物云

君阳师 臣阳父 民阳夫 物阳火 阴阳乐 阳阴礼 兵阴谋 象阴夜

君兵将 臣兵卒 民兵器 物兵执 阴兵妖 阳兵遣 兵阳阵 象阳昼

君相首 臣象股 民象体 物象春 阴象冬 阳象夏 兵  
象秋 象兵气

《归藏》六十四卦取象：

天气归 地气藏 木气生 风气动 火气长 水气育 山  
气止 金气杀

归藏定位 藏归交 生归孕 动归乘轩 长归从师 育归  
流 止归约 杀归尸

归生魂 藏生卯 生藏害 动藏受种 长藏从夫 育藏海  
止藏渊 杀藏墓

归动乘舟 藏动鼠 生动勋阳 动生机 长生志 育生爱  
止生貌 杀生无忍

归长兄 藏长姊 生长无胎 动长风 长动丽 育动渔  
止动济 杀动干戈

归育造物 藏育化物 生育泽 动育源 长育违道 育长  
苗 止长植物 杀长战

归止居域 藏止重门 生止性 动止戒 长止平 育止养  
止育润 杀育无伤

归杀降 藏杀盗 生杀相克 动杀虐 长杀顺性 育杀畜  
止杀宽宥 杀止动

综上所述，观象说才是夏商易书得名的原因，并且也是  
《周易》得名的根据。

## 小结：

通过对夏商易书得名的研究，从中找出《周易》得名的规  
律。而决定夏商易书得名之原因在于观象而预测吉凶的方法。因  
而造成了夏商易书书名也是观象而来。从而为研究《周易》的  
命名准备了基础。

## 第四节 《周易》名义之研究

本节中，我将对《周易》的名义进行研究，并提出自己对这一问题的看法。

《周礼·春官·宗伯》：

太卜，……掌三易之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》：其经卦皆八，其别卦皆六十有四。

这里出现了三易的名称，它的作用是：对三易各自完整而正统的名称予以说明。即：《周易》和《连山》、《归藏》一样，是易书的书名。《周易》的“易”字和“三易”的“易”字，内涵是不一样的。“三易”的“易”字，才是占筮书的总称。古代的书名说只有用在这里才是对的而不能用来解释《周易》的“易”字。

理由是：

①如果《周易》的“易”字指占筮书，则《连山》和《归藏》在《周礼》中应该称《连山易》和《归藏易》，才符合三易整齐一律的称呼。不可能只称《周易》，而不称《连山易》和《归藏易》。

②如果《连山易》和《归藏易》在《周礼》中被简称为《连山》和《归藏》的话，那么《周易》的名称只能是《周易易》了。因为《周易》如果解作周朝的占筮书的话，这就是说夏朝占筮书名字叫《连山》和商朝占筮书有名字叫《归藏》有而周朝占筮书的名字不知道。《周礼》中的上述记载是肯定了周代占筮书有名字叫《周易》。

③清代顾炎武《日知录》：

《连山》、《归藏》非易也，而云三易者，后人因《易》之名

以名之也。

显然，他看到了三易命名中的疑问。其核心就是“三易”的“易”和《周易》的“易”是同样内涵还是内涵不同。只是他没有把这一疑问阐述得更明朗罢了。

第一次提出周易这一概念是在《左传·庄公二十二年》：

陈历公，蔡出也，故蔡人杀五父而立之。生敬仲。其少也，周史有以周易见陈侯者，陈侯使筮之，遇“观”之“否”，曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王’”。

这里的周易，古今易学家都解作《周易》，我以为不妥。这里的周易和后代所说的书《周易》，本质上是一回事，但这里的周易并不是书名《周易》，而是周朝占筮书的简称。

通览《左传》，全书中引用《周易》卦爻辞时用“周易有之”、“以周易筮之”、“是在周易”、“是于周易曰”、“在周易”五种形式来表达。这里的周易和夏易、商易的是同一层次的，并不是指周代占筮书书名叫《周易》。《左传》在引用《周易》卦爻辞时有很多次只说“遇□之□”，而没有提周易之名，已经很说明问题。

依《左传》作者来看，周易的书名本来是《易象》。见《左传·昭公二年》：

二年春。晋侯使韩宣子来聘，且告之政而来见礼。观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》。

这里的《易象》即周易《周易》的原始名称。周易之称通行既久，则《易象》之名逐渐被周易所取代，后人就以为周易的本名就是《周易》。只是在保存周礼最完整的鲁国还可以见到《周易》一书的原始名称和版本《易象》。《左传》作者把此事加以记录，足以这件事的重要。也即周易是周朝占筮书的简称，它的原始名称叫《易象》，而《周易》是在周易和《易象》基础上产生的。周易、《周易》、《易象》的具体内涵和指代是有所区别

的。

由于上古时代的易学家们在以夏易、商易来指代《连山》和《归藏》，也就造成了把周易等同为《周易》的习惯。实际上，夏易指夏朝的占筮书，这本书书名叫《连山》。它的得名是取象于山和山相连、云气出入于其中，是天地自然崇拜的反映。商易指商朝的占筮书，这本书书名叫《归藏》。它的得名是取象于万物都生存在土地上，是土地崇拜和农业始祖神崇拜的反映。周易指周朝的占筮书，这本书书名叫《易象》。它的得名是取象于天地自然万事万物之象的运动和变化，是人的理性意识崛起的反映。三易得名之含义，不过如此而已。

观象是占筮而预测吉凶的第一要素。《连山》和《归藏》的得名就是观象而成，而以观象系辞为宗旨的周易名为《易象》，也就不足为奇了。因为在《易象》中的“易”字，其本义是指变易、变化，和三易、周易中的“易”字完全不同。

如，《殷墟文字甲编》：

在門，易日☱？二。

不易日？五。

☱午☱易☱。

己卯卜：庚易日？二。

甲辰卜：王于己酉步。易日？三。

等等，上述卜辞中的“易”字都应解作变易变化。在卦爻辞中，取天之象，如“密云不雨”，吉“月几望”；取地之象，如“履霜坚冰至”，如“拔茅茹以其汇”；这都是天地人三者相合的一种反映。天道、地道关乎人事。初民们在神秘的世界中生活得太久，对自然的直觉感受上升为经验，而经验又反过来加重直觉感受。在这一往复过程中，占筮，作为一种沟通天人关系的媒介发挥了巨大的作用。于是，由天道无常类比到易道无常，这既是周初先民们对夏商易学观念的变革和修正，也是哲学脱



离宗教的象征和起点。

由龟卜活动中的定象意识，即直觉，上升为经验。到了占筮活动中的变动意识，即经验，反过来又加重直觉，初民们的哲学思维跟踪着天人合一的易学轨迹，在它所触及到的文化网络中去体现着这种宗教心理的原型，并逐渐胶离了原始巫术的羁绊。

而《周易》一名在取代了周易和《易象》之后，造成了对古代史书记载的误解。这才产生了对周代占筮书书名的种种误解，进而以造成了对“三易”的“易”和《周易》的“易”字理解上的错误。

### 小结：

《周易》一书，在《左传》中第一次出现时叫《易象》，而这恰恰是观象系辞的作《易》宗旨的反映。《周易》和周易不一样。周易是周代易书的简称。而《周易》则是在《易象》和周易之名上形成的新的名字。因此，今天《周易》一书书名，周即周代，而易即《易象》。《周易》之名取代了周易和《易象》之后，造成了种种有关书名和内涵的误解，进而又造成了对“三易”之“易”字和《周易》之“易”字的误解。

### 本章结论：

古代学者对《周易》名义的研究，是将“周”和“易”分开单独进行阐述的，他们提出种种说法，但大多过于勉强。而现代学者的研究又没有跨出古代学者研究的范围和水准，因此有必要重新给以考证。而考证的切入点就是先对夏商易书命名的规律进行研究，从中找出一条三易命名的内在规律。而夏商易书的命名，经过考证，发现系观象的规则在起作用。因此，《周易》的命名也应该如此。而根据史料记载，《周易》的本名

是《易象》。即周易和《周易》不是一个概念，《周易》是在《易象》和周易基础上形成的书名，今天的《周易》的“周”指周易，即周代易书。而“易”指《易象》，即周易的原始名称。因为误解了周易和《周易》的内涵，才造成将“三易”之“易”等同于今本《周易》之“易”的现象。

**注释：**

- ①吴康《周易大纲》，商务印书馆初版，后台湾学生书局亦再版。
- ②吴康《周易大纲》，商务印书馆初版，后台湾学生书局亦再版。
- ③见《国学月报》，第2卷第11期，1927年。
- ④见《国学月报》，第2卷第11期，1927年。
- ⑤见《中国古代史论丛》，第1辑，福建人民出版社，1981年第1版。
- ⑥高田淳《易のはなし》，岩波书店，1988年6月第1版。
- ⑦高田真治、后藤基巳《易经》，岩波书店，1969年7月第1版。
- ⑧武内义雄《易と中庸の研究》，角川书店，昭和54年1月第1版。
- ⑨武内义雄《易と中庸の研究》，角川书店，昭和54年1月第1版。
- ⑩尚秉和《周易尚氏学》，中华书局，1979年第1版。
- ⑪见《中国古代史论丛》，第1辑，福建人民出版社，1981年第1版。
- ⑫高田淳《易のはなし》，岩波书店，1988年6月第1版。
- ⑬御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑭御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑮御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑯御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑰御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑱御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑲御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。
- ⑳御手洗胜《古代中国の神々》创文社，昭和59年2月第1版。

## 第二章 八卦取象考

六十四卦的卦象的组成，和八卦取象是有密切关系的。在《周易》中，八卦的基本取象是：

☰ 乾取象于天，☷ 坤取象于地，

☳ 震取象于雷，☶ 艮取象于山，

☲ 离取象于火，☵ 坎取象于水，

☱ 兑取象于泽，☴ 巽取象于风。

这八种象和八卦的对应关系的形成，古今众说纷纭，本章就重点研究八卦取象是怎么形成的，这是周易发生学上的重大课题之一。它是《易传》形成的思想基础之一，也是由《易经》的象学思想向《易传》的儒学思想发生转化的重要桥梁。

### 第一节 传统的八卦取象说质疑

传说的八卦取象说，迄今为止，首见于《易传·说卦》：

天地定位，山泽通气，雷见相薄，水火不相射，八卦相错。

上述中的天地山泽雷风水火八种象，《易传说卦》中又进一步讲了和八卦的对应关系：

乾为天；……坤为地；……震为雷；……巽为木；……坎为水；……离为火；……艮为山；……兑为泽；……

这八种象是八卦的基本取象。

除此之外，八卦又有其他形式的取象。如《易传·说卦》：

离为火；为日；为电；为中女；为甲冑；为戈兵；其于人也，为大腹；为乾卦；为蟹；为蟹；为羸；为吓；为龟；其于木也，为科上槁。

这些象是八卦的应用取象。见下表：

八卦应用取象表

八卦名称	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
基本取象	天	地	雷	风	水	火	山	泽
应用取象 ①方位	西北	西南	东	东南	北	南	东北	西
②动物	马	牛	龙	鸡	豕	雉	狗	羊
③人体	首	腹	足	股	耳	目	手	口
④伦理	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女
⑤颜色	大赤	黑	玄黄	白	赤	缺	缺	缺
⑥植物	木果	缺	苍萑 篴苇 竹	不木 果	坚多 心	科上 槁	坚果 多蘖 节	缺
⑦君臣	君	象	缺	缺	缺	戈兵	缺	妾
⑧形象	缺	缺	缺	寡广 发颡	心耳 病痛	大腹	缺	口舌

上述表格，只是《易传·说卦》中的一部分取象。而在应用取象中，我只是找出八类可以互相比较的种类罗列出来，另外一些取象，八卦之间无法比较，就没有列入此表中。

在上述基本取象中，天地雷风水火山泽又是六十四卦的内外卦组成卦象的取象。即：

乾为天 天风后 天地否 风地观 山地剥 火地晋 火天大有

坤为地 地雷复 地泽临 地天泰 雷天大壮 泽火夬 水天需 水地比

震为雷 雷地豫 雷水解 雷风恒 地风升 水风井 泽风大过 泽雷随

巽为风 风天小畜 风火家人 风雷益 天雷无妄 火雷噬嗑 山雷颐 山风蛊

坎为水 水泽节 水雷屯 水火既济 泽火革 雷火丰 地火明夷 地水师

离为火 火山旅 火风鼎 火水未济 山水蒙 风水涣 天水讼 天火同人

艮为山 山火贲 山天大畜 山泽损 火泽睽 天泽履 风泽中孚 风山渐

兑为泽 泽水困 泽地萃 泽山咸 水山蹇 地山谦 雷山小过 雷泽归妹

这六十四卦的取象是后人在八卦取象基础上总结出来的。因此，研究八卦的基本取象是个重量级课题。



古代的易学家对此也众说纷纭。



汉代《乾坤凿度》提出了文字说：

八卦：☰，古文天字。☷，古文地字。☴，古文风字。  
☶，古文山字。☵，古文水字。☲，古文火字。☳，古文雷字。☱，古文泽字。

清末章太炎《八卦释名》：

坤从土、申，土位在申，为地易明。……辟历振物者谓之震，是故震象雷。……坎之为水，象声为陷，易知也。离本离黄，离、丽皆𠂔之借。尔、爽并从𠂔。尔者，丽尔，从𠂔，其孔𠂔𠂔。爽，明也。从𠂔从大，象隙中光，是故为火。……艮者，读为垠𠂔。垠或为圻，其义则岸也，故为山。

从汉代到清末，易学家们都想将八卦取象的来历讲清楚，但谁也能自圆其说。比如《乾坤凿度》中，古文地字写法是，而不是。又如章太炎，他的《八卦释名》讲得十分勉强。最后也公开承认“兑之为泽，莫能明也”。换句话说，《说卦》中八卦取象说的形成原因，后人一直没有弄明白，只好从文字说上去推测。

因为和，和天确实很接近，从字形到字义，都可以讲得很圆满，造成古人以文字形象去推测八卦取象之来历的现象。

### 小结：

古代学者在研究八卦卦象和卦名、卦象取象时提出了文字说，此说解释乾坤坎离四卦是恰当的，但对艮震巽兑四卦，古代学者的解释多自知难以讲出道理，或存而不论，或知难而退，或如实说不知所以。对此，有必要重新予以审查和研究。

## 第二节 现代学者的看法



现代学者对八卦取象问题的研究，迄今为止，没有任何突破，仍然在重复古代的文字说，只是力求圆满而已。

例如，胡怀琛教授《八卦为上古数目字说》：

余亦谓八卦为上古之文字，特以为非记物之符号，乃记数

之符号耳。何谓记物之符号？即令人所信≡为天字，引伸为父字，为者马字；三三为地字，引伸为母字，为牛字；三三为水字，引伸为月字，为耳字；三三为火字，引伸为日字，目字，其他各卦，亦皆为物之符号是也<sup>①</sup>。








梁启超教授《古书真伪及其年代》：

我们看坎离二卦便知道，坎卦作三三象水，最初的篆文水字也作，后来因写字的方便，改作，却失了本意了；离卦作三三象火，篆文作火，也有先后的流充关系<sup>②</sup>。

刘师培教授《经学教科书》：

乾坤坎离之卦形，即天地水火之字形<sup>③</sup>。

郭沫若教授《周易之制作时代》：

八卦的卦形大部分是由既成的文字诱导出来的。现在我把卦形列在下边，更进而加以说明……坎所象征的是水。水的古文作，坎卦的卦形三三分明是由这字拉直而横置起来所成。“坎者陷也”，水是聚集在洼下处的坎陷的，故尔由水字所形成的这个卦，以水所常在处为名，名之曰坎。……坤字，据《经典释文》云“本又作，坤今字也，困魂反，《说卦》、去《顺也》”。《汉熹石石经》残石作，汉碑凡乾坤字亦均作，并未见有坤字。可见坤字是后起的，才是坤的本来面目。……我看这分明是由川字变化出来的。川字古作，把曲画中断，横置起来便成为三三的卦形。因卦形脱胎于川，故坤有顺的意义，顺字本从川得声，且亦以电报兼义。又因川川所系是陆地，故尔坤又用为地的象征<sup>④</sup>。

郭沫若、刘师培、梁启超、胡怀琛等人仍然只是对乾坤坎离四卦卦象和取象之间的关系，加以说明，而对巽艮震兑四卦

卦象和取象之关系，却不知所以。比如，郭沫若教授在上述文中，如实地说：

巽字据《说文》有巽、巽、巽的三种字形，又以巽为巽卦之巽的本字，而《熹平石经》则作巽。由这隶书虽可以导出  
的卦形，但在篆体上是不可能的。又由巽象征着的木风鸡股等的字形也无法导引出来<sup>⑤</sup>。

可见，对巽兑震艮的取象和卦象之关系的研究，是古今易学界一大难点。

### 小结：

现代学者对八卦卦象、卦名和卦象取象之关系的研究，仍然停留在古代学者的水平上，也只是解决了乾坤坎离四卦，而对于艮巽震兑四卦，一直没有人能做出合理的解答。

## 第三节 三易取象的比较研究

《周礼·春官·宗伯》：

太卜，……掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。

这里提出三易的经卦、别卦的形式是一样的，但没有讲卦名、取象是原也一样。根据古代史书中的记载《连山》以艮为首《归藏》以坤为首，而艮坤是今本八卦和六十四卦中重要组成，由此可以得出《连山》和《归藏》中的八卦和六十四卦卦名应该与今本一样。

《路史发挥》：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。此《连山易》也。



又：

初夷，初乾，初离，初羣，初兑，初艮，初厘，初臤。此《归藏易》也。

在这里，《连山》八卦震离坤兑乾坎巽艮和《归藏》八卦夷乾离羣兑艮厘臤，和今本八卦乾坤震巽坎离艮兑，又有个别用字的区别，其他方面是一样的，可知三易的八卦之卦名是一样，而六十四卦卦名也如此。

而三易的八卦取象，根据记载：《连山》八卦取象是君臣民物阴阳兵众。《归藏》八卦取象是归藏生动长育止杀，一说是天地山川日月云气。《周易》八卦取象是天地水火雷风山泽。将这三易的八卦取易列成下表：

三易的八卦取象表

八卦卦名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
《连山》	君	臣	民	物	阴	阳	兵	众
《归藏》	归	藏	生	动	长	育	止	杀
	天	地	云	气	月	日	山	川
《周易》	天	地	雷	风	水	火	山	泽

上述三易的取象中：

①乾卦的取象是一样的。《易传·说卦》：“乾为天，……为君”。

②坤卦的取象也是一样的。《易传·说卦》：“坤为地，……为众”。这里的“众”即臣。

③坎卦的取象是一样的。《易传·说卦》：“坎为水”。这里的“阴”是相对于离的“阳”而来的。

④离卦的取象也是一样的。《易传·说卦》：“离为火；为日”。日、火是阳。

只此四卦取象三易中是一样的，一样的原则只有一个，即

文字说。亦即在文字形成的历史上，乾坤坎离四卦卦象和天地水火四字字形的接近，造成了三易中此四卦取象的形成。而此四卦恰恰是八卦中。极有重要意义的卦，又有四正卦、父母卦的别称。可见，此四卦受到重视，从《连山》时代就已开始。

古今诸多学者的考证，在此四卦上是准确的，也是极其容易的。

而这里的归藏生动长育止杀，不应该是《归藏》八卦的基本取象，只应该是它的应用取象。即这八种象是《归藏》八卦卦德或说卦的品格特征的取象。在《周易》，八卦的品格特征是健顺动入陷丽止说。把这两个对比一下，惊讶地发现动和止两个取象一样，足以证明《归藏》八卦的基本取象即天地云气月日山川，而它的应用取象之一就是归藏生动长育止杀。我们不能说健顺动入陷丽止说是《周易》八卦的基本取象，同样，也不能说归藏生动长育止杀是《归藏》的基本取象。在这一问题，古人弄误会了，又制造了《坤乾》和《归藏》是两部书的骗局，现在可以澄清了。但却证实了我在本书中的一个观点，即今本《说卦》起源甚古，保存了不少夏商易学的原始资料，才造成了后人对《说卦》理解上的误差。

### 小结：

对三易的八卦取象考察的结果可以发现，乾坤坎离四卦卦象、卦名和卦象取象，在三易中是一样的。也即说明文字说是正确的。而史传商易的八卦取象中，只有天地日月山川云气是对的，是基本取象。而归藏生动长育止杀则是八卦应用取象，是商易八卦卦德或其品格的一种反映。

## 第四节 八卦卦名和八卦取象考

本章前三节解决了乾坤坎离四卦卦象和天地水火取象之间的关系问题，这一节就重点研究震艮兑巽四卦卦象的取象问题。

首先，要确定八卦取象是何时产生的。

根据出土实物史料的证明和我的考证，六十四卦在八卦之前就即出现，即先有重卦，后有单卦。因此，八卦取象说只能在下列条件具备后才可能产生。这些条件是：

- ①已完成从数字卦向爻画卦的转变。
- ②已出现正式的六十四卦卦象。
- ③已出现对六爻的六十四卦卦象的组成结构上的贞悔分析。
- ④已出现从八个之爻卦去组合而成六十四个六爻卦的现象。
- ⑤一些基本的象辞已出现。

上述五个条件具备才可能产生八卦取象说。而这五个条件具备的情况下，只能在《连山》正式出现以后，而完整的八卦取象理论的产生则又是殷周之际才可能实现的事情。因为从筮法到八卦，从八卦到八种取象，这是一种由数的神秘主义向人类理性意识的崛起——原始的宇宙观和物质观发展的过程。八种自然物质现象的出现，使人们对数的神秘性崇拜现象发生价值观、哲学观和认识论上的重大逆转。

然后，我们再来考察震艮兑巽四卦取象的形成。

在今本《说卦》中，上述四卦的基本取象是：

震为雷，艮为山，巽为风，兑为泽。





而它们的应用取象是：




震为龙，为玄黄，为旉；为大涂；为长子；为决躁；为苍筤竹；为蕉苇；为善鸣；为鼻；为作足；为的颡；为长生；为健；为蕃鲜；为足。共 16 种。

艮为径路；为小石；为门阙；为果蓏；为阍寺；为指；为狗；为鼠；为黔喙之属；为坚多节；为手；为少男。共 12 种。


巽为木；为长女；为绳直；为 a；为白；为长；为高；为进退；为不果；为臭；为寡发；为广颡；为多白眼；为近利市三倍；为燥卦；为鸡；为股。共 17 种。

兑为少女；为巫；为口舌；为毁折；为附决；为刚鹵；为妾；为羊；为口。共 9 种。

上述四个卦卦象为 、、、。此四个卦象和上述四个基本取象和应用取象加以比较，可以看出。

①艮  和山、小石、径路、门阙四种象有近似之处。艮为山的原因是因为  和古代的丘字字形极为一致。而丘又是山的一种，小山可以称为丘。今天汉语中“山丘”并用时则指大山和小山而言。而小石之象正是丘的组成部分之一。艮为门阙之象则完全是从  的形状分析而来，一代表了门的横梁，

代表了两层门。由此就造成艮有门阙之象。艮为径路则是以

象代表交通路线，遇到一时要往左或右拐。而山、小石、门阙和径路的共同特点是：此四种象是静止之象，不是运动之象，所以艮有止的含义。（艮  和丘字的相似性问题，杰出的古文字学家于省吾教授在《甲骨文字释林》和《周易尚氏学·序》二书中有详细地考证。<sup>⑥</sup>限于篇幅过长，不加引用了。）而艮的其他种象则是在上述基础上产生的。

②艮和震是一对矛盾的卦象，艮 ䷳ 的倒置就是震 ䷲。什么叫震叫做？因为地震发生了，造成艮 ䷳ 山的倒塌（山崩），即艮 ䷳ 倒置了，所以叫震 ䷲。而地震和打雷、或闪电又相联系，打雷可以劈山，造成艮 ䷳ 的倒置，所以震为雷闪电打雷而后大雨，雨是龙的作用结果，所以震为龙。闪电打雷下大雨，雨水浑浊，如同二龙战斗，《坤卦·六五》说“龙战于野，其血玄黄”。所以震为玄黄。打雷声音极响，所以震为善鸣。电和闪电传播又快又远，古人认为这是有神在奔跑传播，所以震为足；为鼻足；为作足；为决燥。震 ䷲ 的象和震的字、雷的字中，恰恰又有 ䷲ 之形象，也促成了震为雷之说。

③巽 ䷸ 为木，因为离 ䷲ 为火，而火字本来写作火，于是 𤇑 的木字显然是写作𤇑，即火的倒置。而木是向上升长的，所以𤇑字要写出头成为𤇑，也即木字。甲骨文中木字写成这样的例子不乏枚举。木可以生风，所以巽为风。木可以作工具，所以巽为绳直、为工。木可以长得很高，所以巽为长；为高。

④兑 ䷹ 的字和卦象很接近，“兑”字上面的八和下面的兄都可以看成是阴爻 ䷏。则兑字成为 𣪠。而 𣪠 可以是阳爻 ䷍ 重叠，即兑字成为 ䷹。卦是先有六爻后有三爻，则六爻的兑卦即 ䷹，取前三爻 ䷏，则即是兑字的变形。因为在变 ䷹ 中有口，所以况为口舌；为口。因为这古时代能当众讲话的多为巫和王的统一体，所以兑为巫。因为 ䷹ 用一竖来贯穿成为𦍋，此即羊字的变形：𦍋→𦍋→羊→羊。所以兑为羊。因为巽为风，

风往上刮，则泽木动；风往下刮则水波动。而风往下刮，即巽 ☴ 的倒置，成为兑 ☱。水波动，则兑有水波之象，水波即泽，而江海河中之水波即浪。所以兑的水波动指湖泽。所以况为泽。

由此就解决的易学史上一个疑难。

可见，乾坤坎离震艮兑巽八个卦象和各自的基本取象、应用取象存在着一种由形生义、由形变字的关系。即象形法和会意法共同作用完成了八卦卦象和取象之间对应关系。我的八卦取象的文字说有别于古今其他学者的文字说，即在于此。

### 小结：

本节从文字形、义的角度，研究了震艮巽兑四卦卦名、卦象、卦象取象形成的原因。并首次提出了文字和上述四卦的关系，而且又解决了《说卦》中此四卦的应用取象的来历。进而提出了八卦卦象、卦名、卦象取象之间是在象形法和会意法共同作用下完成的结论。此四卦的解决，回答了易学史上千古不解的难题。即艮为山是因为 ☶ 即丘字，而艮震互逆，山倒了才为震，即地震。震则有雷。而巽为木是因为 ☴ 为木可以写成 𣏟，又可以变成 𣏟，又可以成为 ☱。兑为泽是因为巽为风，往上刮为树木，往下刮则水波动，即为泽。

### 本章结论：

古今学者们研究八卦卦象、卦名和八卦取象之关系时，提出了文字说。但他们只用文字说解决了乾坤坎离四卦，而对于艮震巽先四卦，谁也没有找出其中的道理。我在对夏商周三代易书中八卦取象进行比较的基础上肯定了文字说的正确性。

并订正了关于周易八卦取象的两种不同说法，结论是天地日月山川云气是周易八卦基本取象，而归藏生动长育止杀是周易八卦应用取象。然后又以象形说和会意说解决了艮震巽兑四卦的卦名、卦象、卦象取象的千古不解之迹，并将《说卦》中此四卦的应用取象之来历一一解答。即艮 ䷳ 象即古代丘字，所以艮为山，山倒了是因为地震和雷击，所以震 ䷲ 为雷。巽 ䷸ 象是古代木字，所以巽为木，为风。而风往下海外侨胞则水波动，所以兑 ䷹ 为泽。

**注释：**

①见《东方杂志》，第24卷第21期，1927年。

②梁启超《古书真伪及其年代》中华书局出版。

③刘师培《刘申叔先生遗书》，大新书局出版。

④郭沫若《郭沫若全集》，人民出版社，1982年第1版。

⑤同④

⑥见《周易尚氏学·序》，中华书局，1979年第1版。尚秉和先生书中也有类似的想法。

### 第三章 《周易》卦名考

《周易》卦名的形成，是古今易学史上一个很不引人注目而又很不容易解答的问题。一般认为卦名的形成和一卦的象辞有重大关系。就《周易》的卦名而言，这种观点有很强的说服力。但是，三易的八卦卦名和六十四卦卦名中，相同的很多，这是否说明在夏商二易中也是依象辞的同容而定卦名的？如果是，则三易的象辞大致相同。这显然不对。如果不是，则三易的卦名应全不一样。这显然也不对。可见不是由象辞而定卦名的观点上能是周人的方法，而不是夏商易书的方法。本章就研究《周易》卦名的形成问题。

#### 第一节 《易传》的卦名说质疑

古代学者对卦名的研究，迄今为止，尚未有人提出一套系统而完整的体系。因为《易传》中对卦名的含义的解释，阻碍了学者们对这一问题探讨。圣人之言，不可侵犯，没有人会在这一问题上标新立异。这是自讨苦吃的事。除了《易传》，找不出任何有说服力的证据。

《易传》的卦名说见下表：

《易传》的卦名说记载表

	《序卦》	《彖》	《象》
乾卦		大哉。	天行健
坤卦		至哉。	地势坤。



	《序卦》	《彖》	《象》
屯卦	盈也。物之始生也。	刚柔始交而难生。	云雷。
蒙卦	蒙也。物之犀也。	山下有险，险而止。	山下出泉。
需卦	饮食之道也。	须也。险在前也，刚健而不陷。其义不困穷矣。	云上于天。
讼卦	饮食必有诉。	上刚下险。险而健。	天与水违行。
师卦	众也。	众也。	地中有水。
比卦	众必有所比。	吉也。辅也。下顺从也。	地上有水。
小畜卦	比必有所畜。	柔得位而上下应之。	风行天上。
履卦	物畜然后有礼。	柔履刚也。	上天下泽。
泰卦	履而泰，然后安。	天地交而万物通也；上下交而其志同也；内阳而外阴；内健而外顺；内君子而外小人；君子之道长，小人道消也。	天地交。
否卦	物不可以终通。	天地不交而万物不通也；上下不交而天下无邦也；内阴而外阳；内柔而外刚，内小人而外君子；小人道长，君子道消也。	天地不交。
同人卦	物不可以终否	柔得位得中而应乎乾。	天与火。
大有卦	与人同者，物必归焉。	柔得尊位大中而上下应之。	火在天上。

	《序卦》	《彖》	《象》
谦卦	有大者不可以盈。	天道下济而光明；地道卑而上行；天道亏盈而益谦；地道变盈而流谦；鬼神害盈而福谦；人道恶盈而好谦。	地中有山。
豫卦	有大而能谦。	刚应而志行；顺以动。	雷出地奋。
随卦	豫必有随。	刚来而下柔；动而说。	泽中有雷。
蛊卦	以喜随人者必有事；事也。	刚上而柔下；巽而止。	山下有风。
临卦	有事而后可大。	刚浸而长；说而顺；刚中而应，大亨以正；天之道也。	泽上在地。
观卦	物大然后可观	大观大上；顺而巽，中正以观天下。	风行天上。
噬嗑卦	可观而后有所合。	颐中有物。	电雷。
贲卦	物不可以苟合而已。	柔来而文明。	山下有火。
剥卦	致饰然后亨则尽矣。	剥也；柔变刚也。	山附于地。
复卦	物不可以终尽，剥穷上反下行。	刚反动而以顺行。	雷在地中。
无妄卦	复则不妄矣。	刚自外来，而为主于内；动而健；刚中而应；大亨以正。	天下雷行物与。

	《序卦》	《彖》	《象》
大畜卦	有无妄然后可畜。	刚健笃实，辉光日新。	天在山口。
颐卦	物畜然后可养。	养正则吉也。	山上有雷。
大过卦	大养则不可动。	过也。	泽灭木。
坎卦	物不可以终过；陷也。	重险也。	水洊至。
离卦	陷必有所丽。	丽也。	明两作。
恒卦	夫妇之道不可以不久也；久也。	久也；刚上而柔下。雷风相与；巽而动；刚柔皆应。	雷风。
遯卦	物不可以久居其所；退也。	遯而亨也；刚当位而应；与时行也。	天下有山。
大壮卦	物不可以终遁。	壮也；刚以动；正也；正大而天地之情可见矣。	雷在天上。
晋卦	物不可以终壮。	进也；明出地上；顺而丽乎大明；柔进而上行。	明出地上。
明夷卦	进必有所伤；伤也。	明入地中；内文明而外柔顺；以蒙大难；文王以之。	明入地中。
家人卦	伤于外者必返其家。	女正位乎内；男正位乎外。男女正，天地之大义也。	风自火出。
睽卦	家道穷必乖；乖也。	火动而上，泽动而下；二女同居，其志不同行。	上火下泽。

	《序卦》	《彖》	《象》
蹇卦	乖必有难；难也。	难也；险在前也。见险而能止，知矣哉！	山上有水。
解卦	物不可以终难；缓也。	险以动；动而免乎险。	雷雨作。
损卦	缓必有所失。	损下益上，其道上行。	山下有泽。
益卦	损而不已必益。	损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。	风雷。
夬卦	益而不已必决；决也。	决也；刚决柔也。健而说；决而和。	泽上于天。
姤卦	决必有所遇；遇也	遇也；柔遇刚也。	天上有风。
萃卦	物相遇而后聚也；聚也。	聚也。顺而说；刚中而应。	泽上于地。
升卦	聚而上者。	柔以时升：巽而顺；刚中而应。	地中生木。
困卦	升而不已必困。	刚掩也。险以说；困而不失其所。	泽无水。
井卦	困乎上必返下。	巽乎水而上水；井养而不穷也。	木上有水。
革卦	井道不可不革。	水火相息。二女同居，其态不相得。	泽中有火。
鼎卦	革物者莫若鼎。	象也；以木巽火，亨饪也，	木上有火。
震卦	主器者莫若长子；动也。	出可以守宗庙社稷，以为祭主也。	洊雷。

	《序卦》	《彖》	《象》
艮卦	物不可以终动；止也。	止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。	兼山。
渐卦	物不可以终止；进也	渐之进也。	山上有木。
归妹卦	进必有所归。	天地之大义也；天地不交而万物不兴。人之终始也	泽上有雷。
丰卦	得其所归者必大；大也。	大也；明以动。	雷电皆至。
旅卦	穷大者必失其居。	柔得中乎外，而顺乎刚；止而丽乎明。	山上有火。
巽卦	旅而无所容；人也	重巽有早命。	随风。
兑卦	入而后说之；说也。	说也；刚中而柔外。	丽泽。
涣卦	说而后散之；离也。	刚来而不穷；柔得位乎外而上同。	风行水上。
节卦	物不可以终离。	刚柔分而刚得中。	泽上有水。
中孚卦	节而信之。	柔在内而刚得中。	泽上有风。
小过卦	有其信者必生之。	过而亨也。	山上有雷。
既济卦	有过物者必济。	亨也。	水在火上。
未济卦	物不可穷也。	柔得中也。	火在水上。

在《易传》中，对卦名研究是从卦象和卦义两个方面进行的。前者如《象》，后者如《序卦》和《彖》。但都不是对《周易》卦名的发生学研究。既《易传》中并没有讲卦名形成的原因。而古代易学家也大多沿袭《易传》中的上述卦象说和卦义说，对卦名的形成多不愿触及。例如，唐代孔颖达《周易正义》：

《履卦》名合二义：若以爻言之，则在上履践于下，六三履九二也。若以二卦言之，则履礼也。在下以礼承事于上。此象之所言，取上下二卦卑承尊之义。

孔颖达的观点仍然没有超出《易传》，还是在重复《易传》中的卦象说或卦义说。






### 小结：

《易传》对卦名的研究，是从卦象和卦义两方面进行的。但都没有讲出卦名形成的原因古代易学史上很少有人进行卦名的成因研究。《易传》中的卦象说和卦义说成了定论。

## 第二节 现代学者的看法

现代学者对卦名的研究，只有江绍原教授和李镜池教授二人的观点，较为出色。除外众多学者都以卦名来自象辞之说而匆匆一笔带过，未作深究。

江绍原教授在一个名叫“中国古占卜术研究”的专栏中，连载了他的《易卦如何得名》：

我们将发现与其说定名者是把这些卦看作两个单元之和，远不如说他或他们是把这些六爻卦视为混然一体。颐卦便是个最妙的例，说此卦是以上艮 （象山又象止）而下震 （象雷又象动）得名，固然勉强通；但如果把它看作不可分离的混然一体，则其得名之本因而更显而易见！岂不是中空吗？若涂实，将成为 ，还有明明是《颐》本物的直体简画和《颐》字（古只作《臣》，臣实之则成 ）的简写么<sup>①</sup>？

江绍原教授在没有看到数字卦出土的情况下就得出先有六爻卦，卦名的形成和六爻卦卦象有关系，这种观点和以后考古材料出土后证实的结论有很多相同处。他的敏锐的观察力和判断力实在难能可贵。但他把这一方法应用到六十四卦卦名上，就有点不妥了。用于说明部分卦名是可以的，而不是全部卦名都是这样形象的。正象是乾有天之象，而除外七个卦则未必都天之象。

李镜池教授《周易探源》中，系统分析了卦名形成的八种规律。他说：

一、《易》本只有卦画而无卦名；卦名之增添，由于卦画之难画而易讹，而且也难称谓，不能不另给它一个文学的名目；有了名目，说起来方便多了。

在这里，李镜池教授认为卦名的产生是出于识读的方便。他完全否定夏商易书和卦名的存在。此说不妥。因为古书命名时，篇章之名多用文章开始几个字。如《论语》。《诗经》等全如此。《论语》开始的《学而时习之》，就以《学而》作为篇名。而《周易》中的《乾》、《坤》等卦，则开不是以“元亨”以为篇名的。可见此说不妥。接下来，他说：

二、但说卦名完全是后出，这话也未必很对。六十四卦，我想其中有一部分原来就有卦名的。例如《乾》、《坤》二卦，我看本来就有<sup>③</sup>。

他实际上以第二点否定了第一点。可此点又证据不足。接下来，他说：

三、卦之命名，以卦、爻辞中常见之一字为主，取以为名<sup>④</sup>。

他在这规律列举了四十个卦作为证明。此点是古今大多数学者认同的，不必详说。然后，他又提出另一规律：

四、卦名有以复词为名的，以卦、爻辞中常见之二字为主，取以为名<sup>⑤</sup>。

他在这一规律下例举了《同人》等四个卦卦名。这实际上是上一条规律的翻版。一般人对卦名的研究，主要以第三、第四两条为主。而李镜池教授又提出了以下三条规律。即：

五、以单词或复词为卦名，普通以卦辞或爻辞常见之字为主；若是卦、爻辞中常见之字，卦辞已先具，即以卦辞为名，不另立卦名<sup>⑥</sup>。

六、卦名除取外形的常见之字或词外，也有从内容方面去标名的<sup>⑦</sup>。

七、爻辞没有常见之字，而爻辞之义也难以寻求通则，即以卦辞之词为名；或难有常见之字，而卦亦相同，亦以卦辞为名<sup>⑧</sup>。

上述三条规律，李镜池教授都给以举例说明。他对卦名的形成如此深入细致地研究，是古今易学史上罕见的。最后他文提出了卦名的词性问题。他说：

八、卦名之立，以形容词、动词为主、名词次之，副词又次之<sup>⑨</sup>。

他的这一发现也是前无古人的。比如“渐卦”六爻讲“鸿渐于□”而卦名不叫鸿渐卦、不叫鸿卦，而叫渐卦。

总的来讲，李镜池教授的研究，系统地整理了古人的观点，又有所突破。而现代其他各家学者则没能在此进行阐述。

## 小结：

现代学者仍然很少有人研究卦名的形成问题。江绍原教授的象形文学说缺乏力证，又不具有普遍性。而李镜池教授则认真总结了卦名的成因，提出了八条规律，但有些规律并不能成立。如《同人卦》和《履卦》的卦名，他就没有讲出真正原因。



### 第三节 取象法的研究

在六十四卦命名中，大多数是和该卦的象辞有关，即由象辞中的中心之象，派生出一个卦的卦名。本节就研究这种方法命名的卦名。而这种方法起源已不得详考，我只把它暂定为殷商之时《周易》的作者所为，而八个基本卦象和卦名或许在三易中有相同或相似的象辞。

六十四卦卦名取象法记录表

卦名	象辞	中心之象
屯卦	六二：屯如遭如，乘马班如。匪寇，婚媾。女子贞：“不字？”十年乃字。 九五：屯其膏。小贞：吉；大贞：吉。	屯□□
蒙卦	初六：发蒙。利用刑人，用说桎梏。以往，吝。 九二：包蒙。吉。纳妇。吉。子，克家。 六四：困蒙。吝。 六五：童蒙。吉。 上九：击蒙。不利为寇。利御寇。	□蒙
需卦	初九：需于郊。利用恒。无咎。 九二：需于沙。小有言。终吉。 九三：需于泥。致寇至。 九三：干父之蛊。小有悔。无大咎。 六四：裕父之蛊。往见吝。 六五：干父之蛊。用誉。	需于□
临卦	初九：成临。贞：吉。 九二：成临。吉。无不利。 六三：甘临。无攸利。既忧之。无咎。 六四：至临。无咎。 六五：知临。大君之宜。吉。 上六：敦临。吉。无咎。	临。

卦名	象辞	中心之象
观卦	初六：童观。小人，无咎君子，吝。 六二：闚观。利女贞。 六三：观我生。进？退？ 六四：观国之光。利用宾于王。 九五：观我生。君子，无咎。 六四：外比之。无咎。 九五：显比：王用三驱，失前禽，邑人不诫。吉。 上六：比之无首。凶。	<input type="checkbox"/> 观 观 <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>
谦卦	初六：谦。君子有涉大川。吉 六二：鸣谦。贞：吉。 九三：劳谦。君子用有终。 九四：无不利！撝谦。 上六：鸣谦。利用行师。征邑国！	<input type="checkbox"/> 谦
豫卦	初六：鸣豫。凶。 六三：盱豫。悔迟。有悔。 九四：由豫。大有得。勿疑，朋盍。 上六：冥豫。成有渝？无咎。	<input type="checkbox"/> 豫
蛊卦	初六：干父之蛊。有子考。无咎。厉。终吉。 九二：干母之蛊。不可贞。 六四：需于血。出自穴。 九五：需于酒食。贞：吉。	干 <input type="checkbox"/> 之蛊
讼卦	九二：不克讼归，而逋其邑人三百户。无告。 九四：不克讼复，即命渝。 安贞：吉。 九五：讼。元吉。	① 讼 ② 不克讼 <input type="checkbox"/>
师卦	初六：师出以律。否臧，凶。 九二：在师中。吉。无咎。王三锡命。 六三：师或与尸。凶。 六五：田有禽。利。执言。 无咎。长子帅师，弟子与尸。贞：凶。	师 <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>

卦名	象辞	中心之象
比卦	初六：有孚比之。无咎。有孚盈缶，终来有它。吉！ 六二：比云自内，人。贞：吉。 六三：比之匪人。 上九：观其生。君子，无咎。	① 比 之 □□ ② □比
噬嗑卦	六二：噬肤灭鼻。无咎。 六三：噬腊肉遇毒。小吝。无咎。 九四：噬腊肉得金矢。利艰贞：吉。 六五：噬乾肉得黄金。贞：厉。无咎。	噬□□□
贲卦	初九：贲其趾，舍车而徒。六二：贲其须。 九三：贲如濡如。永贞：吉白：吉。 六四：贲如皤如，白马翰如。匪寇，婚媾。 六五：贲于丘园，束帛篚笱。吝。终吉。 上九：白贲。无咎。	□ □①贲 ②贲其□
剥卦	初六：剥床以足。蔑贞：凶。 六二：剥床以辨。蔑贞：凶。 六三：剥。无咎。 六四：剥床以卢。凶。 六五：贯鱼，以宫人宠。无不利！ 上九：硕果不食：君子得车，小人剥卢。	剥床以□
复卦	初九：不远复。无祇悔。元吉。 六二：休复。吉。 六三：频复。厉。无咎。 六四：中行独复。 六五：敦复。无悔。 上六：迷复。凶。有灾眚。用行师。终有大败。以其国君。凶。至于十年，不克征。	□复
无妄卦	初九：无妄。往，吉。 六三：无妄之灾，或系这牛行人之得，邑人之灾。 九五：无妄之疾。勿乐，有喜。 上九：无妄。行，有眚。无攸利。	①无妄 ②无妄之 □

卦名	象辞	中心之象
颐卦	初九：舍尔灵龟，观我朵颐。凶。 六三：拂颐。贞：凶。十年勿用。无攸利。 六四：颠颐。吉。虎视眈眈，其欲逐逐。无咎。 上九：由颐。厉。吉。利涉大川。	□ 颐
坎卦	初六：习坎。入于坎窞。凶。 九二：坎。有险。有小得。 六三：来之坎坎。险且枕。入于坎窞。勿用。 九五：坎。不盈。祗既平。无咎。	习坎 坎
咸卦	初六：咸其拇。 六二：咸其腓。凶。居，吉。 九三：咸其股，执其随。往，吝。 九五：咸其脢。无悔。 上六：咸其辅颊舌。	咸其□
恒卦	初六：浚恒。贞：凶。无攸利。 九三：不恒其德，或承之羞，贞：吝。 上六：震恒。凶。 六五：恒其德。贞：妇人，吉；夫子，凶。	□ 恒 恒其德
遯卦	初六：遯。厉。勿用有攸往。 九三：系遯，有疾。厉。畜臣妾。吉。 九四：好遯。君子，吉；小人，吉。 九五：嘉遯。贞：吉。 上九：肥遯。无不利。	□ 遯
大壮卦	初九：壮于趾。征，凶。有孚。 九三：小人用壮。君子用罔。贞：厉。羝羊触藩。羸其角。 九四：贞：吉。悔亡。藩决不羸，壮于大与之腹。	壮于□
晋卦	初六：晋如摧如。贞：吉。罔孚裕。无咎。 六二：晋如愁如。贞：受兹介福于其王母。 九四：晋如硕鼠。贞：厉。 上九：晋其角，惟用伐邑。厉。无咎。贞：吝？	晋如□□ 晋其□

卦名	象辞	中心之象
明夷卦	初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。 六二：明夷于左股，用拯马壮。吉。 九三：明夷于南狩，得其大首。在可疾贞。 六四：入于左腹，获明夷之心于出门庭。 六五：箕子之明夷。利贞。	明夷于□
家人卦	初九：闻有家。悔亡。 九三：家人嗃嗃。悔。厉。吉。妇子嘻嘻。终吝。 六四：富家。大吉。 九五：王假有家。勿恤。吉。	①□有家 ②□家。 ③家人 □□
睽卦	九四：睽孤，遇元夫。交孚。厉。无咎。 上九：睽孤。见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧。匪寇，婚媾。往，遇雨则吉。	睽孤
蹇卦	初六：往蹇。来誉。 六二：王臣蹇蹇，匪躬之故。 九三：往蹇。来返。 六四：往蹇。来连。 九五：大蹇。朋来。 上六：往蹇。来硕。吉。利见大人。	□蹇
解卦	九四：解而拇。朋至斯孚。 六五：君子惟有解。吉。有孚于小人。	解
损卦	初九：祀事遄往。无咎。酌损之。 九二：利贞。征凶。弗损益之。 六三：三人行则损一人，一人行则得其友。 六四：损其疾，使遄有喜。无咎。 上九：弗损益之。无咎。贞吉。利有攸往。得臣无家。	①损□ ②结损益之。
益卦	六二：或益之十朋之龟。弗克远。永贞。吉。王用享于帝。吉。 六三：益之。用凶事。无咎。有孚。中行，告公用圭。 上九：莫益之，或击之，立心勿恒。凶。	益之

卦名	象辞	中心之象
萃卦	初六：有孚不终，乃乱乃萃。若号。一握为笑。勿恤。往，无咎。 六三：萃如。嗟如。无攸利。往，无咎。小吝。 九五：萃有位。无咎。匪孚。元永贞。悔亡。	①萃 ②萃□
升卦	初六：允升。大吉。 九三：升虚邑。 六五：贞：吉。升阶。 上六：冥升。利于不秘之贞。	□升
困卦	初六：臀困于株木，入于幽谷，三岁有观。 九二：困于酒食，朱紱方来。利用享祀。征，凶。无咎。 六三：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。凶。 九四：来茶茶，困于金举。吝。有终。 九五：鼻刖，困于赤紱。乃徐有说。利用祭礼祀。 上六：困于葛藟，于臲臲。曰：“动悔。有悔。”征，吉。	困于□□
井卦	初六：井泥不食。旧井无禽。 九二：井谷射鲋，瓮敝漏。 九三：井渫不食。为我心恻，可用汲。王明，并受其福。 六四：井甃。无咎。 九五：井冽寒泉食。 上六：井收勿幕。有孚。元吉。	井□□□
革卦	初九：巩用黄牛之革。 六二：已日乃革之。征，吉。无咎。 九三：征，凶。贞：厉。革言三就。有孚。 上六：君子豹变。小人革面。征，居贞：吉。	革

卦名	象辞	中心之象
鼎卦	<p>初六：鼎颠趾，利出否？得妾其子。元咎。</p> <p>九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即。吉。</p> <p>九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食。方雨亏悔。终吉。</p> <p>九四：鼎折足，覆公餗，其弄渥。凶。</p> <p>六五：鼎黄耳、金铉。利贞。</p> <p>上九：鼎玉铉。大吉。无不利。</p>	鼎□□
震卦	<p>初九：震来虩虩；后笑言哑哑。吉。</p> <p>六二：震来厉，意丧欠。跻于九陵。勿逐，七日。</p> <p>六三：震苏苏。震行。无毒？</p> <p>九四：震遂泥。</p> <p>六五：震往来厉，亿无丧。有事？</p> <p>上六：震索索，视矍矍。征，凶。震不于其躬，于其邻。无咎。婚媾有言。</p>	<p>①震来 □□</p> <p>②震□□</p>
离卦	<p>初六：履错然。敬之。无咎。</p> <p>六二：黄离。元吉。</p> <p>九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟。凶。</p> <p>六四：突如其来如。焚如，死如，弃如。</p> <p>上九：王用出征，有嘉折首，获匪其丑。无咎。</p>	□离
渐卦	<p>初六：鸿渐于干。小子，厉。有言。元咎。</p> <p>六二：鸿渐于磐，饮食衎衎。吉。</p> <p>九三：鸿渐于陆。夫征不复。妇孕不育。凶。利用御寇。</p> <p>九四：鸿渐于木。或得其桷。无咎。</p> <p>九五：鸿渐于陵。妇，三岁不孕。终莫之胜。吉。</p> <p>上九：鸿渐于陆，其羽可用为仪。吉。</p>	鸿渐于□

卦名	象辞	中心之象
归妹卦	初九：归妹以娣。跛而履。征，吉。 六三：归妹以须，反归以娣。 九四：归妹愆期，迟归有时。 六五：帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望。吉。	旧妹以□
丰卦	六二：丰其部。日中见斗。往，得疑疾。有孚发若。 九三：丰其沛。日中见沫。折其右肱。无咎。 九四：丰其部。日中见斗。遇其夷主。吉。 上六：丰其屋，部其家。观其无人。三岁不。凶。	丰其□
旅卦	初六：旅琐琐。斯其所取灾。 六二旅即次。怀其资，得童仆。贞。 1 九三：旅焚其次，丧童其童仆。贞：厉。 九四：旅于处，得其资斧。我心不快。 上九：鸟焚其巢。旅人先笑后号，丧牛于易。凶。	旅□□
巽卦	九二：巽在床下，用史巫纷若。吉。无咎。 九三：频巽。吝。 上九：巽在床下，丧其资斧。贞：凶。	巽在床下
兑卦	初九：和兑。吉。 九二：孚兑。吉。悔亡。 六三：来兑。凶。 九四：商兑。未宁。介疾。有喜。 上六：引兑。	□兑
涣卦	九二：涣奔其机。悔亡。 六三：涣其躬。无悔。 六四：涣其群。元吉。涣有丘，匪夷所思。 九五：涣汗。其大号。涣王居。无咎。 上九：涣其血，去逖出。无咎。	涣其□



卦名	象辞	中心之象
节卦	六三：不节若，则差若。无咎。 六四：安节。亨。 九五：甘节。吉。往，有尚。 上六：苦节。贞：凶。悔亡。	□节
小过卦	六二：过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣。无咎。 九三：弗过防之。从或戕之。 九四：无咎。弗过遇之。往，厉。必戒。勿用。永贞。 上六：弗过遇之，飞鸟离之。凶。是谓灾眚。	①过遇之 ②其□

以上共四十七个卦。其中，卦名和中心之象完全相同的有十九卦。

屯卦、蒙卦、师卦、谦卦、豫卦、临卦、观卦、复卦、颐卦、遁卦、蹇卦、解卦、节卦、升卦、鼎卦、旅卦、兑卦、节卦。=卦名和中心之象有差异异的有二十八个卦如下：

需卦中心之象是“需于□”，而卦名是“需”讼卦中心之象是“讼”和“不克讼□”，而卦名只取“讼”。比卦中心之象是“比之□□”和“□比”，而卦名只取“比”。蛊卦中心之象是“干□之蛊”，而卦名上取“蛊”。观卦中心之象是“□观”和“观□□”，而卦名只取“观”。“噬嗑卦”中心之象是“噬□□□”，而卦名却是“噬嗑”，这一“噬”字来历不明贲卦中心之象是“贲□□□”和“□贲”，而卦名只取“贲”。剥卦中心之象是“无妄”和“无妄之□”，而卦名只取“无妄”。坎卦中心之象是“坎”和“习坎”，而卦名只取“坎”。咸卦中心之象是“咸其□”，而卦名只取“咸”恒卦中心之象是“□恒”和“恒其德”，而卦名只取“恒”。大壮卦中心之象是“壮于□”，而卦名却叫“大壮”，这个“大”字来历不明。晋卦中心之象是“晋其□”和“晋如□□”，而卦名只取“晋”。明夷卦中心之象是“明夷于□”，而卦名只取“明夷”。家人卦中心之象是“□

有家”和“家人□□”卦名只取“家人”。睽卦中心之象是“睽孤”，而卦名只取“睽”。损卦中心之象是“损□”和“弗损益之”，而卦名只取“损”。益卦中心之象是“益之”，而卦名只取“益”。萃卦中心之象是“萃”和“萃□”，而卦名只取“萃”。困卦中心之象是“困于□□”，而卦名只取“困”。震卦中心之象是“震来□□”和“震□□”，而卦名只取“震”。离卦讲附丽和分离，中心之象是“□离”，卦名只取“离”。渐卦中心之象是“鸿渐于□”，而卦名却只取“渐”。归妹卦中心之象是“归妹以□”，而卦名只取“归妹”。丰卦中心之象是“丰其□”，而卦名只取“丰”。巽卦中心之象是“巽在床下”，而卦名上取“巽”。涣卦中心之象是“涣其□”，而卦名只取“涣”。小过卦中心之象是“过其□”和“弗过遇之”，而卦名却叫“小过”，这一“小”字来历不明。

以上各卦中，卦名和中心之象尽管不太一致，但毕竟是有卦名包含在内，即由中心之象演变成现代的卦名。因此，取象法的命名占全部六十四卦命名的四分之三左右。它各《周易》象数思想应当是在一个相差不甚远的时代里产生。即卦爻辞主要产生在文王时代，而卦名的定型当不会晚于周公时代。因为卦名和卦象在本质上是一至的，尽管有若干误解。

### 小结：

本节重点研究了由象辞中的中心之象而是卦名的现象，并找出了这一规律的几种变化。根据卦名和卦象，象辞的象学特点，推定卦名形成在文王时代，至晚不超过周公时代。

## 第四节 取义法和特殊卦名的研究

除了取象法之外，六十四卦中还有部分卦名的形成是根据卦爻辞的意思而定的。这类卦名的形成，我称为取义法。取义法比取象法的形成要晚，除个别卦名可能早之外。

现将取义法的卦名、卦爻辞、中心之象制成下表。

六十四卦卦名取义法记载表

卦名	象辞	意义
乾卦	初九：潜龙。勿用。 九二：见龙在田。利见大人。 九四：或跃在渊。无咎。 九五：飞龙在天。利见大人。 上九：亢龙。有悔。	中心之象是龙，取义于龙的刚健。
坤卦	初六：履霜坚冰至。 上六：龙战于野，其血玄黄。	中心之象是霜、野，取义于地上之物。
大有卦	九二：大车以载。有攸往，无咎。 九二：公用亨于天子。小人，弗克。 上九：自天佑之。吉。无不利！	中心之象是拥有很多礼物和福份，取义也是如此。
随卦	初九：官有渝。贞：吉。出门交有功。 六三：系丈夫，失小子。随有求。得。利居贞。 九四：随有获。贞：凶。有孚。有道以明。何咎？	中心之象是对功名、物品获取的随意性，取义也如此。
大畜卦	九三：良马逐。利艰贞。曰：“闲与卫。利有攸往。” 六四：童牛之告。无咎。 六五：豮豕。吉。	中心之象是马、牛、野猪大动物的畜养，取义也是如此。

卦名	象辞	意义
夬卦	初九：壮于前趾。往，不胜。为咎。 九三：壮于顶。有凶。君子夬夬，独行遇雨，苦悃，有愠。无咎。 九四：臀无肤，其行次且。牵羊。悔亡。闻言不信。 九五：苋陆夬夬。中行，无咎。 上六：夬夬。终有凶。	心之象是壮和行动的果决。可能受伤（壮）就因为行动太鲁莽了，取义也如此。
既济卦	六二：妇丧其裼。勿逐。七日得。 九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。 九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。	中心之象是对既定事实的肯定，取义也如此。
未济卦	六三：未济。征，凶。利涉大川。 上九：有孚。于饮酒。无咎。濡其首：有孚？失是	中心之象指一切未完定而吉凶未定之事，取义也如此。

一共有八个卦。卦名的形成是从象辞中内在含义产生。详细论述，上述中已讲。

另外有几个特殊卦名，古今学者多不知道卦名的成因，现在，我加以研究如下。

第一，《泰卦》命名研究。

原文如下：䷊ 泰：小往大来。吉。亨。

初九：拔茅茹以其汇。征吉。

九二：包荒，用冯河，不遐遗朋。亡得尚于中行。

九三：无平不陂，无往不复。艰贞：无咎。勿恤。其孚于食。不福。


六四：翩翩，不富以其邻，不戒以孚。

六五：帝乙归妹。以祉。元吉。

上六：城复于隍。勿用师。自邑告命：“贞吝。”

全文中心之象多是一些吉祥之事，所以兆辞用了征亨、有富、元吉。但从卦象上看阴爻在上，阳爻在下，小者将往，大者将来，即从初爻、二爻、三爻一起去推倒四爻、五爻、六爻，而且该卦本身也是四爻、五爻、六爻将往，让位给初爻、二爻、三爻，形成纯乾之卦的卦象，因此是“吉”而“亨”的，安而泰的，故此卦名为泰。是一种特殊的取象说，以卦象为主。

第二，“小畜卦”命名研究。原文如下：

 小畜：亨。密云不雨，自我西郊。

初九：复自道，何其咎？吉。

九二：牵复。吉”

九三：车说辐。夫妻反目。


六四：有孚。血去惕出。无咎。

九五：有孚挛如，富以其邻。

上九：既雨既处，尚德载。妇贞。厉。月几望。君子征，凶。

全文可以说：“复”，但已有了《复卦》，这里命名为《小畜》。从卦名上看，和《大畜》相对应，但内容上并没有《大畜卦》中的马、野猪、牛等大的动物。取义也不对。可见此卦命名之奇特。《杂卦》：“《小畜》，寡也。”师讲夫妇分离、夫妇反目、车说复等孤立无援的局面。可见此卦名文义之古老，应当是沿用夏商易书中的卦名和内涵。

第三，《姤卦》命名研究。原文如下：

 姤：女壮。勿用取女。

初六：系于金柅。贞：吉。有攸往。见凶。羸豕蹄躅。

九二：包有鱼。无咎，不利宾。

九三：臀无肤，其行次且。厉。无大咎。

九四：包无鱼。起凶。

九五：以杞苞瓜，含章。有陨自天。


上九：姤其角。吝。无咎。

此卦中之卦是“包”，而卦名却名“姤”。帛书本六十四卦中，此字写成“狗”。清代阮元《校勘记》：

石经、岳本、闽、监、毛本同。《释文》：“古文作沟。郑同。”

可见姤、狗、沟三个名称。但都和卦的内容不符。《杂卦》：“姤，遇也。”此字用在“沟”上才合适。而《杂卦》和《象》在解释“姤卦”时文字用语完全一致，亦被《序卦》所取法。可见此卦名的形成原因，一直没人弄清。以命名的惯例来推测，用“沟”字可能是对的。而今本的“姤”字内涵和卦的内容之间缺乏沟通，亦不可能是对复商易书之卦名的继承。

第四，《履外》命名研究。原文如下：


 履虎尾，不吃人。亨。利贞。

初九：素履。往，无咎。


九二：履道坦坦。幽人贞：吉。

六三：眇而视。跛而履。履虎尾，吃人。凶，武人为于大君。

九四：履虎尾，诉诉。终吉。

九五： 履。贞：历。

上九：视履，考祥其旋。元吉。

全文中心象是“ 履”和“履□□”，因此命名为“履”，天经地义。但有些学者认为此卦卦名残缺，应该是：

 履：履虎尾，不吃人。亨。利贞。

我认为，加一个“履”字没有必要。实际上是卦的卦辞和爻辞在传抄中位置错换。因为当时没有爻位表示法，又多用竹

简和苇条装订成书，一旦“韦编三绝”，是难免会发生这种现象的。依时间推定，当在周公时代前后。即原始的顺序应当是：

䷉ 视履：考详其旋。元吉。

初九：素履。往，无咎。

九二：履道坦坦。幽人贞：吉。

六三：眇而视。跛而履。履虎尾，吃人。凶。武人为于大君。

九四：履虎尾，诉讼。终吉。

九五：䷉ 履。贞：历。

上九：履虎尾，不吃人。亨。利贞。

六三和上九相对应。如此才合乎全卦之义。从象数学上考虑也无任何不妥。

第五，《同人卦》命名研究。原文如下：

䷌ 同人于野。亨。利涉大川。利君子贞。

初九：同人于门。无咎。

六二：同人于宗。吝。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不与。

九四：乘其墉，弗克攻。吉。

九五：同人。先号咷而后笑，大师克相遇。

上九：同人于郊。无悔。

从象辞上看，初九的门，六二的宗，九三的莽，九四的墉，上九的郊，而九五缺。可见九五应是“同人于野”才和全部取象一致。即原始文本应该是：

䷌ 同人：先号咷而后笑，大师克相遇。

初九：同人于门。无咎。

六二：同人于宗。吝。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不与。

九四：乘其墉，弗克攻。吉。

九五：同人于野。亨。利涉大川。利君子贞。

上九：同人于郊。无悔。

从象数学上看，从初九到九三，兆辞多是无咎、吝、三岁不与，怕以是“先号咷”的。而从九四到上九，兆辞则是吉、亨、利涉大川、利君子贞、无悔，所以是“后笑”的。

第六，《否卦》命名研究。原文如下：

䷋ 否之匪人。不利君子贞。大往小来。

初六：拔茅茹以其汇。贞：吉。亨。

六二：包承。小人，吉；大人，否亨。

六三：包羞。

九四：有命。无咎。畴离祉？

九五：休否。大人，吉。其亡其亡，系于包桑。

上九：倾否。先否。后喜。

从卦象上看，命名为“否”正是阳爻的大要往，而阴爻的小要来，成为纯阴之爻的不利局面，才是“不利君子贞”的。卦名又没以。同样理由，也是传抄时错换所造成的。原始文本应该是：

䷋ 倾否：先否。后喜。

初六：拔茅茹以其汇。贞：吉。亨。

六二：包承。小人，吉；大人，否亨。

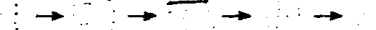
六三：包羞。

九四：有命。无咎。畴离祉？

九五：休否。大人，吉。其亡其亡，系于包桑。




上九：否之匪人。不利君子贞。大往小来。

从象数学上讲，尽管上九是不利君子贞的，是大往小来的。但《周易》是以阳为尊，以‘乾’居首，在出现“倾否”局面下，是“先否”，最终将以“复卦”，一阳初起而结束阴对阳的暂时制约，故此是“复喜”。即由 。

。这才是《周易》的泰否思想的核心所在。

第七，《艮卦》命名研究。原文如下：

 艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。无咎。

初六：艮其趾。无咎。利永贞。


六二：艮其腓，不极其随，其心不快。

九三：艮其限，裂其夤。历。阖心。

六四：艮其身。无咎。

六五：艮其辅。言有序，悔亡。

上九：敦艮。吉。此卦仍然是传抄错换的原因。其原始文本应当是：

 敦艮：吉。

初六：艮其趾。无咎。利永贞。

六二：艮其腓，不极其随，其心不快。

九三：艮其限，裂其夤。历，阖心。

六四：艮其身。无咎。

六五：艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。无咎。

上九：艮其辅。言有序，悔亡。

如此安排，是参考了《咸卦》的安排。因为《艮》、《咸》二卦有相同的取象来源。

《咸卦》的“腓”居二爻，《艮卦》也如此。《咸卦》的“辅”居上爻，《艮卦》原文居五爻，现调整到上爻。《咸卦》的

“晦”（后背）居五爻，现将《艮卦》原卦辞调到五爻，也是“背”的取象。

如此才是同人、艮、否、履四卦的原始文文本。古今学者对此四卦添加卦名或别生异说的方法不妥的。帛书本六十四卦也犯了上述错误，故此应当是周公时代传《周易》初期错换的结果。此四卦的错换，和《小过卦》中的误加“是谓灾眚”四字都很说明问题。

### 小结：

本节对取义法命名方法进行了研究，并就七个特殊卦名现象，分别给以解答。其中，同人、否、艮、履四卦，我认为是卦辞和爻辞在早期传《易》过程中发生错换，解决了此四卦卦名命名的千古之谜。

### 本章结论：

古代学者对卦名的研究，都以《易传》为本，而《易传》则只是讲卦象和卦义，而没有说出命名原因。现代学者则多以象辞的中心之象作为卦名为本，但这一点并非是六十四卦全部卦名命名规则。在重新考证命名问题中，我提出了取象法、取义法、卦辞、爻辞错换现象、以卦象而定卦名四个规律。尤其是对卦辞爻辞错换现象的研究，古今学者无人论及。经我考证，修正了同人、艮、否、履四个卦的排列顺序，批驳了古学者在此问题上的添加卦名法。解决了又一个千古不解之谜。

### 注释：

①见《北平日报》中，中国古占卜术研究专栏。

②李镜池《周易探源》，中华书局，1978年第1版。

③同②。

④同②。

⑤同②。

⑥同②。

⑦同②。

⑧同②。

⑨同②。

## 第四章 卦序排列之研究

卦序排列问题，是研究《周易》象数学思想及其和夏商二易之关系的重点问题。据古代易学史上的一般观念：夏易《连山》以艮为首，殷易《归藏》以坤为首，而《周易》则以乾为首。由阴阳二爻组成的六爻的六十四种卦象，却有三种完全不同的卦序排列，而不是以一种卦序连续着，再加上三种不同内容的卦爻辞，说明卦序和卦爻辞的这种对应关系，仍然是象和数对应关系的一个表现，由此可知早在夏易中就已经产生了这种象和数相对应的早期象数学思想。

本章将重点研究《周易》中的卦序问题。它是象和数对应关系问题的继续。

### 第一节 传统的卦序排列说质疑

今本六十四卦卦序排列依次为：

《乾卦》第一，《坤卦》第二，《屯卦》第三，《蒙卦》第四，《需卦》第五，《讼卦》第六，《师卦》第七，《比卦》第八，《小畜卦》第九，《履卦》第十，《豫卦》第十一，《随卦》第十二，《蛊卦》第十三，《临卦》第十四，《观卦》第十五，《噬嗑卦》第十六，《贲卦》第五七，《剥卦》第十八，《复卦》第十九，《无妄卦》第二十，《泰卦》第二十一，《否卦》第二十二，《同人卦》第二十三，《大有卦》第二十四，《谦卦》第二十五，《大畜卦》第二十六，《颐卦》第二十七，《大过卦》第二十八，《坎卦》第二十九，《离卦》第三十，《咸卦》第三十一，《恒卦》第

三十二，《遯卦》第三十三，《大壮卦》第三十四，《晋卦》第三十五，《明夷卦》第三十六，《家人卦》第三十七，《睽卦》第三十八，《蹇卦》第三十九，《解卦》第四十，《损卦》第四十一，《益卦》第四十二，《夬卦》第四十三，《姤卦》第四十四，《萃卦》第四十五，《升卦》第四十六，《困卦》第四十七，《井卦》第四十八，《革卦》第四十九，《鼎卦》第五十，《震卦》第五十一，《艮卦》第五十二，《渐卦》第五十三，《归妹卦》第五十四，《丰卦》第五十五，《旅卦》第五十六，《巽卦》第五十七，《兑卦》第五十八，《涣卦》第五十九，《节卦》第六十，《中孚卦》第六十一，《小过卦》第六十二，《既济卦》第六十三，《未济卦》第六十四。

为什么要这样安排呢？

古代有两种解释：一种以《易传·序卦》为代表，偏重于卦理；一种以唐代孔颖达《周易正义》为代表，偏重于卦象。

先说卦理派。

《序卦》在讲卦序排列时并没有提《乾》《坤》，而是用《乾》《坤》之象天和地来指代。即：“有天地，然后万物生焉”。然后，今本卦序上经三十卦的安排顺序是本着由天理到生理，由伦理到物理的天——人——物的顺序排列。

讲天理的卦为：

盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》。屯者，盈也。屯者，万物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。蒙者，物之穉也。

讲生理的卦为：

物穉不可不养也，故受之以《需》。需者，饮食之道也。

讲伦理的卦为：

饮食必有讼，故受之以《讼》。讼必有众起，故受之以《师》。师者，众也。众必有所比，故受之以《比》。比者，比也。比必有所畜，故受之以《小畜》。物畜然后有礼，故受之以

《履》。履者，礼也。履然后安，故受之以《泰》。泰者，通也。

讲物理的卦为：

物不可以终通，故受之以《否》。物不可以终否，故受之以《同人》。

讲伦理的卦为：

与人同者，物必归焉，故受之以《大有》。有大者不可以，故受之以《谦》。有大而能谦必豫，故受之以《豫》。豫必有随，故受之以《随》。以喜随人者必有事，故受之以“蛊”。蛊者，事也。”

然后又是讲物理的卦为：

有事然后可观，故受之以《观》。可观而后有所合，故受之以《噬嗑》。嗑者，合也。物不可以苟合而已，故受之以《剥》。剥者，剥也。物不可以终尽，剥穷上返下，故受之以《复》。复则不妄矣，故受之以《无妄》。有无妄，物然后可养，故受之以《颐》。颐者，养也。不养则不可动，故受之以《大过》。物不可以终过，故受之以《坎》。坎者，陷也。陷必有所丽，故受之以《离》。离者，丽也。

上经三十卦的安排，重点突出的是物理和伦理的范畴，也即作为天理的某一种体现的物理与作为人理的某一种体现的伦理——天人合一人思想。上经三十卦的核心也正在于这种天人相感的卦序发生规则。

今本卦序下经三十四卦的安排则是本着由伦理到物理的顺序排列着。

讲伦理的卦为：

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。夫妇之道不可以不久也，故受之以《恒》。恒者，久也。

讲物理的卦为：

物不可以经久于其所，故受之以《遁》。遁者，退也。物不可以终遁，故受之以《大壮》。物不可以终壮，故受之以《晋》。晋者，进也。进必有所伤，故受之以《明夷》。夷者，伤也。

讲伦理的卦又有：

伤于外者必返于家，故受之以《家人》。家道穷必乖，故受之以《睽》。睽者，乖也。乖必有难，故受之以《蹇》。蹇者，难也。

讲物理的卦又有：

物不可以终难，故受之以《解》。解者，缓也。缓必有所失，故受之以《损》。损而不已必益，故受之以“益”。益而不已必决，故受之以“决”。决者，决也。决必有遇，故受之以“姤”。姤者，遇也。物相遇而后聚，故受之以《萃》。萃者，聚也。聚而上者谓之升，故受之以《升》。升而上者必困，故受之以《困》。困乎上者必返下，故受之以《井》。井道不可不革，故受之以《革》。革物者莫若鼎，故受之以《鼎》。

讲伦理的卦又有：

主器者莫若长子，故受之以《震》。震者，动也。

讲物理的卦又有：

物不可以终动，止之，故受之以《艮》。艮者，止也。物不可以终止，故受之以《渐》。渐者，进也。

讲伦理的卦又有：

进必有所归，故受之以《归妹》。得其所归者必大，故受之以《丰》。丰者，大也。穷大者必失其居，故受之以《旅》。旅而无所容，故受之以《巽》。巽者，说也。说而后散之，故受之以《涣》。涣者，离也。

讲物理的卦又有：

物不可以终离，故受之以《节》。节而信之，故受之以《中

孚》。有其信者必行之，故受之以《小过》。有过物者必济，故受之以《既济》。物不可穷也，故受之以《未济》终焉。

下经三十四卦的重点又着眼于物理（天理）和伦理（人理）二者，这与上经遥相呼应：上经中物理和伦理的结合是注重文化和社会的发生、发展的历史过程，而下经中物理和伦理的结合却是讲文化和社会所体现的功利因素的作用过程。

然后再说卦象派。

唐代孔颖达在《周易正义》中说：

今验六十四卦，二二相偶，非覆即变。覆者，表里视之，遂成两卦。屯、蒙、需、讼、师、比之类是也。变者，反覆唯成一卦，则变以对之。乾、坤、坎、离、大过、颐、中孚、小过之类是也。

今本六十四卦卦序中，覆和变的卦象如下所示：

前四对卦是变卦，后五十六对卦是覆卦。

䷀ 乾卦和 ䷁ 坤卦、䷁ 坎卦和 ䷂ 离卦、䷛ 大过卦和 ䷚ 颐卦、䷼ 中孚卦和 ䷽ 小过卦。（䷾ 既济卦和 ䷿ 未济卦、䷊ 泰卦和 ䷋ 否卦颇不容易画分。古代人多将此归入复卦，实际上介乎二者之间。）䷂ 屯卦和 ䷃ 蒙卦、䷄ 需卦和 ䷅ 讼卦、䷆ 师卦和 ䷇ 比卦、䷌ 小畜卦和 ䷉ 履卦、䷌ 同人卦和 ䷌ 大有卦、䷌ 谦卦和 ䷌ 豫卦、䷐ 随卦和 ䷐ 蛊卦、䷒ 临卦和 ䷒ 观卦、䷔ 噬嗑卦和 ䷔ 贲卦、䷖ 剥卦和 ䷖ 复卦、䷗ 无妄卦和 ䷗ 大畜卦、䷗ 咸卦和 ䷗ 恒卦、䷗ 遯卦和 ䷗ 大壮卦、䷗ 晋卦和 ䷗ 明夷卦、䷤ 家人卦和 ䷤ 睽卦、䷥ 蹇卦和 ䷥ 解卦、䷨ 损卦和 ䷨ 益卦、䷪ 夬卦和 ䷪ 姤卦、䷫ 萃卦和 ䷫ 升卦、䷭



困卦和䷮井卦、䷰革卦和䷱鼎卦、䷲震卦和䷫艮卦、䷴渐卦和䷵归妹卦、䷶丰卦和䷷旅卦、䷯巽卦和䷹兑卦、䷺涣卦和䷻节卦。无论是卦理派，还是卦象派，并没有真正说明《周易》卦序形成的原因。因为卦理派的天人合一思想和全部《序卦》中的儒家伦理思想显然不是作《周易》时代的思想，而是作《易传》时代的思想。更不是《连山》、《归藏》中的思想。而卦象派则只说明了两个相邻卦序之间的关系，而不同有说明全部六十四卦的连接关系。即两个相邻卦序之间的关系，只是把六十四卦变成了三十二组卦，而这三十二组卦的排列顺序又是可以有有很多种方法，并没有说明全部卦序的安排规则。

### 小结：

古代学者对卦序的研究分为两派，一派以《序卦》为代表，称为卦理派。一派以唐代孔颖达为代表，称为卦象派。但都没有真正说明卦序排列的原因，仍然在儒家思想的范围内徘徊。

## 第二节 现代学者的看法

现代学者对于六十四卦卦序问题，迄今为止，没有重大突破性研究成果问世。除了帛书本六十四卦卦序的研究之外。

比如，李镜池教授《周易探源》：

卦的次序，是“二二相偶，非复则变。”每两卦成为一组，乾䷀与坤䷁是变，屯䷂与蒙䷃是复，坎与离是变，既济与未济是复。全部《易经》的卦序就是这样排列，卦画相对是它的意义，次序排列却没有必然的关系。说它有意义的，是《易传》的《序卦》的解释。但这却是《序卦》作者的推求，而

不是《易经》原来是这样有意安排的。……本来古书之分篇分部，由于简策的繁多，其编排次序，没有必然的意义联系、逻辑结构。硬事深求，适成附会<sup>①</sup>。

高田真治博士和后藤基己教授《易经》：

そして此の六十四卦および卦爻辞を上经三十卦、下经三十四卦に分かつて适宜に排列しにものがりわゆる周易の经文であつて、その排列の順序につりては、序卦传到说明がある。序卦传はもとより晚出の书であるから、その说ことごとくは从うべきではないが、これにによつて六十四卦排列の大意はうかがうことができるので次にあげる。天地があつてのち万物が生じる。乾坤は阴阳の本始であり、万物の祖宗である。ゆえに乾坤二卦を周易上经の首に置いてこれを尊ぶのである。乾坤二卦は、易经全体の根干にるものであるから、この二卦のに通じれば、易の思想の大本を了解することができるわけである。天地开辟の際には、土地は瘠せ草木も发育しないので、これを受けるのにもを以つてする。もとは地平线上に草木が発芽してしかもなお曲つてりる貌であり、これを难むとよむのである。草昧の世を表わすのである。物の発生する時はなお幼稚である。ゆえにこれを受けるに蒙を以つてする。蒙とは童蒙であつて、物の稚なくして智の暗いことをいうのである。若くて暗りものは、養つててねばならぬ。ゆえにこれを受けるに需を以つてする。需とは求めることである。求める者には与えねばならぬ。しかるに上古の世には飲食の物が寡いので人は互いに争い取り、争いののちには讼を生じ。遂には战を起すに至る。ゆえにこれを受けるに讼を以つてし、師を以つてするのである。およそこのにぐいであり、必ずしも易の六十四卦の排列が必然的に密接な关系つ持っているというのではないが大体において論ずれば、六十四卦が一定の意図

のもとに置かれにことをみることができであろう。すなわち上经の終りが坎と离とを以て結ばれているのは、坎は水であり月であり　　离は火であり日であるから、水火日月を以って乾坤の卦と首尾をなし、天地の現象を主としにものと解してよいであろう。さらに下经の始めには咸䷞を以つて起こし、これに继ぐに恒䷟を以つてしてあるのは、咸は感であり、艮の少男が兑の少女に谦下して、其の必を悦ばし感ずることであり、彖传到いうように婚姻を适することであり、さらに恒の卦は、震の长男が上におり、巽の长女が下にあつて、男女相应じ長く家を保つての意である。このように咸も恒もともに男女夫婦の道をいつているのである。夫婦は家族国家の本であり、人伦道德の始である。ゆえにこれを尊んで下经の首に置いたのである。そして下经の終りに即济䷾と未济䷿の二卦を以つてするのは、ともに阴阳相輔けて事を成しあるいは成そうとする象ですり、まだ夫婦男女の象を以つて篇首の盛と恒との二卦に相对させるのである。かつ未济とは事の成り終らないの意味である。天地阴阳の作用が无穷であつて終らず、しかも阴阳が相待つて始めて成すべきことを暗示する<sup>②</sup>。

这里，李镜池教授是否定《序卦》对今本六十四卦卦序安排的解说，而高田真治博士和后藤基己教授则是肯定《序卦》对今本六十四卦卦序安排的解说。

除此之外，李景表教授在《周易哲学及其辩证法因素》一书中则认为今本卦序的安排符合质变规律、矛盾转化规律<sup>③</sup>。而任继愈教授在《易经和它的哲学思想》一文中也持有相似的观点。

点<sup>④</sup>。

现代学者对卦序的研究没有取得任何突破，只是停留在《序卦》传的水平上，肯定也罢，否定也罢，都缺乏新意，又不符合周易发生学的本来情况。唯一有一篇论文很值得一读的，就是沈有鼎教授的《周易卦序分析》一文<sup>⑤</sup>。

直到帛书六十四卦卦序的出土，才使对这一问题的研究，出现一线生机。但仍没能解说今本六十四卦卦序的安排问题。

### 小结：

现代学者对六十四卦卦序的研究，大多数人仍停留在卦象派的观点上，而放弃了儒家思想浓厚的卦理派观点。他们有些人从中找出卦象的辨证法思想。但卦象派观点只是将六十四卦变成了三十二对卦，而任意两对卦这间的卦序安排的理由，卦象派并不能给以回答。可见现代学者在帛书卦序出土以前，一直未能深入研究这一问题。

## 第三节 《易传》各篇卦序之研究

《易传》各篇中，除了《序卦》外，另有一些卦序很有研究价值。

第一，《系辞》卦序。

《系辞》中从发生学角度讲了十三个卦产生先后顺序：

古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。包义氏没，神农氏作。斗木为耜，揉木为耒。耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚夫

下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》，穷则变，变则通；通则久。是以“自天佑之。吉。无不利！”黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫。舟楫之利，以济不通；致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼。臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢。弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸“夬”。

在《系辞》时代，《周易》的产生是四个阶段：伏羲。神农。黄帝和尧、舜。后世圣人。而在前三个阶段，仅产生了十个卦。即：

离卦、益卦、噬嗑卦、乾卦、坤卦、涣卦、随卦、豫卦、小过卦、睽卦。

到了后世圣人时代，又产生了三个卦。即

大壮卦、大过卦、夬卦。

但是，今天所知任何一种版本的六十四卦，尚未发现有以离卦作为第一卦的。但是，上述十三个卦的卦序，从其所反映的文化和社会进化来看，却和人类社会的发展大致相同。于是就形成了这样一种矛盾：文化和社会进化的过程，通过上述十三卦得以准确地反映出来，而《周易》六十四卦的今本卦序却与之完全不符。在这里：历史的真实和宗教的阐释在解释和类文化发生和社会进化过程上形成了矛盾。

也即《系辞》卦序和《序卦》卦序的矛盾。

不打出这一矛盾，就会将《系辞》十三卦反映的文化发生和社会进化的历史当成是今本卦序所反映的文化发生和社会进化的历史。比如，胡朴安教授《周易古史观》一书中认为：

自《屯卦》至《离卦》，为草昧时代至殷末之史。自《咸卦》至《小过卦》为周初文、武、成时代之史。

这种观点是较有代表性的，其错误根源就在于以宗教来理解历史，即以六十四卦卦序排列次序来代替《系辞》中正确的十三卦发生所反映的人类文化和社会的进程。

比较一下《系辞》卦序和《序卦》卦序，可以发现：《系辞》卦序排列的核心是为了记述远古时代帝王对《周易》发生作出的贡献。而《序卦》卦序排列的核心却是为了阐述一套完整的历史和数理思想。显然这是两个截然不同的易学体系。

## 第二，《杂卦》卦序。

《杂卦》讲述六十四卦的先后顺序是：

《乾》刚《坤》柔，《比》乐《师》忧。《临》、《观》之义，或与或求。《屯》，见而不失其居，《蒙》，杂而著。《震》，起也。《艮》，止也。《损》、《益》，盛衰这始也。《大畜》，时也。《无妄》，灾也。《萃》聚而《升》不来也。《谦》轻而《豫》怠也。《噬嗑》，食也。《贲》，无色也。《兑》见而《巽》伏也。《随》，无故也。《蛊》，则饬也。《剥》，烂也。《复》，返也。《晋》，画也。《明夷》，诛也。《井》通而《困》相遇也。《咸》，速也。《恒》，久也。《涣》，离也。《节》，止也。《解》，缓也。《蹇》，难也。《睽》，外也。《家人》，内也。《否》、《泰》，反其类也。《大壮》则止、《遁》则退也。《大有》，众也。《同人》，亲也。《革》，去故也。《鼎》，取新也。《小过》，过也。《中孚》，信也。《丰》，多故也。亲寡，《旅》也。《离》上而《坎》下也。《小畜》，寡也。《履》，不处也。《需》，不进也。《讼》，不亲也。《大过》，颠也。《姤》，遇也。柔遇刚也。《渐》，女归。待男行

也。《颐》，养正也。《归妹》，女之终也。《未济》，男之穷也。《夬》，决也。刚决柔也。君子道长、小人道忧也。

将《易传》各篇卦序制成下表：

三种卦序对照表

今本卦序	《系辞》卦序	《杂卦》卦序
乾卦第一	第四	第一
坤卦第二	第五	第二
屯卦第三		第七
蒙卦第四		第八
需卦第五		第五十五
讼卦第六		第五十六
师卦第七		第四
比卦第八		第三
小畜卦第九		第五十三
履卦第十		第五十四
泰卦第十一		第四十
否卦第十二		第三十九
同人卦第十三		第四十四
大有卦第十四		第四十三
谦卦第十五		第十七
豫卦第十六	第八	第十八
随卦第十七	第七	第二十三
蛊卦第十八		第二十四
临卦第十九		第五

今本卦序	《系辞》卦序	《杂卦》卦序
观卦第二十	第三	第六
噬嗑卦第二十一		第十九
贲卦第二十二		第二十
剥卦第二十三		第二十五
复卦第二十四		第二十六
无妄卦第二十五		第十四
大畜卦第二十六		第十三
颐卦第二十七		第六十
大过卦第二十八		第五十七
坎卦第二十九		第五十二
离卦第三十	第一	第五十一
咸卦第三十一		第三十一
恒卦第三十二		第三十二
遯卦第三十三		第四十二
大壮卦第三十四		第四十一
晋卦第三十五	第十一	第二十七
明夷卦第三十六		第二十八
家人卦第三十七		第三十八
睽卦第三十八		第三十七
蹇卦第三十九		第三十六
解卦第四十	第十	第三十五
损卦第四十一		第十一
益卦第四十二		第十二
	第二	



今本卦序	《系辞》卦序	《杂卦》卦序
夬卦第四十三	第十三	第六十四
姤卦第四十四		第五十八
萃卦第四十五		第十五
升卦第四十六		第十六
困卦第四十七		第三十
井卦第四十八		第二十九
革卦第四十九		第四十五
鼎卦第五十		第四十六
震卦第五十一		第九
艮卦第五十二		第十
渐卦第五十三		第五十九
归妹卦第五十四		第六十二
丰卦第五十五		第四十九
旅卦第五十六		第五十
巽卦第五十七		第二十二
兑卦第五十八		第二十一
涣卦第五十九	第六	第三十三
节卦第六十		第三十四
中孚卦第六十一	第九	第四十八
小过卦第六十二		第四十七
既济卦第六十三		第六十一
未济卦第六十四		第六十三

上述三个卦序中，有以下三点是尤其值得注意的：

一、《乾》《坤》《咸》《恒》四卦卦序，在《序卦》和《杂卦》中位置一样。此点极为重要。

二、《系辞》卦序中，《益》《噬嗑》《涣》《小过》四个卦的先后位置，在《杂卦》中也是按上述先后位置排列的。

三、《杂卦》以《夬》为终。而《系辞》卦序恰恰也以《夬》为终。

这三个特点说明：

其一，上下经分类观念在《序卦》和《杂卦》时代已经形成。

第二，《杂卦》卦序和《系辞》卦序是同一派易学思想的产物。它们完全不同于《序卦》思想。

小结：

《易传》中各篇卦序的不一致，说明卦序问题是和易学学派有关的，但各卦序中，乾坤成恒四卦的先后位置，在《易传》各篇中保持不变，说明这是《易传》中几种卦序的相同点所在。进而可以得出上下经的区分在《序卦》和《杂卦》时代就已形成。而且《杂卦》中思想和《系辞》中思想在卦序上的一致，说明此二者早于《序卦》且是同一学派思想的反映。

#### 第四节 帛书卦序和今本卦序的比较研究

汉代马王堆帛书六十四卦的出土，揭示了《周易》也不只是只有一种卦序。因而对今本卦序是否就是原始《周易》的卦序产生了疑问。其实，古代的易学家们也是有所怀疑的。比如，晋代韩康伯在为《序卦》作注解时就说：

凡《序卦》所明，非《易》之缊也。盖因卦之次，以托以明

义。……夫《易》六画成卦，三才必备，错综天人以效变化，岂有天道人事偏于上下哉？斯盖守文而不求义，失之远矣！

帛书本六十四卦排列次序是：

《乾卦》第一，《否卦》第二，《遯卦》第三，《履卦》第四，《讼卦》第五，《同人卦》第六，《无妄卦》第七，《姤卦》第八，《艮卦》第九，《大畜卦》第十，《剥卦》第十一，《损卦》第十二，《蒙卦》第十三，《贲卦》第十四，《颐卦》第十五，《蛊卦》第十六，《坎卦》第十七，《需卦》第十八，《比卦》第十九，《蹇卦》第二十，《节卦》第二十一，《既济卦》第二十二，《屯卦》第二十三，《井卦》第二十四，《震卦》第二十五，《大壮卦》第二十六，《豫卦》第二十七，《小过卦》第二十八，《归妹卦》第二十九，《解卦》第三十，《丰卦》第三十一，《恒卦》第三十二，《坤卦》第三十三，《泰卦》第三十四，《谦卦》第三十五，《临卦》第三十六，《师卦》第三十七，《明夷卦》第三十八，《复卦》第三十九，《升卦》第四十，《兑卦》第四十一，《夬卦》第四十二，《萃卦》第四十三，《咸卦》第四十四，《困卦》第四十五，《革卦》第四十六，《随卦》第四十七，《大过卦》第四十八，《离卦》第四十九，《大有卦》第五十，《晋卦》第五十一，《旅卦》第五十二，《睽卦》第五十三，《未济卦》第五十四，《噬嗑卦》第五十五，《鼎卦》第五十六，《巽卦》第五十七，《小畜卦》第五十八，《观卦》第五十九，《渐卦》第六十，《中孚卦》第六十一，《涣卦》第六十二，《家人卦》第六十三，《益卦》第六十四。

这种卦序，如果以上下卦结构来分析，可以发现它的构成规律是：

乾☰、艮☶、坎☵、震☳、坤☷、兑☱、离☲、巽☴  
☰依次作为上卦，以乾☰、坤☷、艮☶、兑☱、坎☵、离☲、巽☴

三三、震 ䷲、巽 ䷸依次作为下卦，然后上下卦由乾 ䷀开始，依次重成六爻卦，就是帛书本卦序。

我将帛书六十四卦，按照每个卦的卦序排列位置，由一至六十四，以数字表示，制成下表，以便于研究和对比。此表排列完全以乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽个帛书卦序的上卦卦序为基准。

	乾	艮	坎	震	坤	兑	离	巽
乾	1	3	5	7	2	4	6	8
艮	10	9	13	15	11	12	14	16
坎	18	20	17	23	29	21	22	24
震	26	28	30	25	27	29	31	32
坤	34	35	37	39	33	36	38	40
兑	42	44	45	47	43	41	46	48
离	50	50	54	55	51	53	49	56
巽	58	60	62	64	59	61	63	57

上述表格较为混乱，我将横向排列卦序，分为八组，每组八个卦，用由一到八表示：

第一组：乾卦 1，否卦 2，遯卦 3，履卦 4，讼卦 5，同人卦 6，无妄卦 7，姤卦 8。

第二组：艮卦 1，大畜卦 2，剥卦 3，损卦 4，蒙卦 5，贲卦 6，颐卦 7，蛊卦 8。

第三组：坎卦 1，需卦 2，比卦 3，蹇卦 4，节卦 5，既济卦 6，屯卦 7，井卦 8。

第四组：震卦 1，大壮卦 2，豫卦 3，小过卦 4，归妹卦 5，

解卦 6，丰卦 7，恒卦 8。

第五组：坤卦 1，泰卦 2，谦卦 3，临卦 4，师卦 5，明夷卦 6，复卦 7，升卦 8。

第六组：兑卦 1，夬卦 2，萃卦 3，咸卦 4，困卦 5，革卦 6，随卦 7，大过卦 8。

第七组：离卦 1，大有卦 2，晋卦 3，旅卦 4，睽卦 5，未济卦 6，噬嗑卦 7，鼎卦 8。

第八组：巽卦 1，小畜卦 2，观卦 3，渐卦 4，中孚卦 5，涣卦 6，家人卦 7，益卦 8。

	乾	艮	坎	震	坤	兑	离	巽
乾	1	3	5	7	2	4	6	8
艮	2	1	5	7	3	4	6	8
坎	2	4	1	7	3	5	6	8
震	2	4	6	1	3	5	7	8
坤	2	3	5	7	1	4	6	8
兑	2	4	5	7	3	1	6	8
离	2	4	6	7	3	5	1	8
巽	2	4	6	8	3	5	7	1

可以看出，每一组的第一卦的位置在此表格中是呈阶梯状下降的趋势。当确定以《乾卦》为首时，也即保持：《乾卦》位置不动，将余外七卦互相替换位置，就可以得到《周易》以乾为首的各种不同的卦序。《序卦》卦序只是众多卦序中一种，帛书的卦序是另一种。

在上述表格中，乾☰、艮☶、坎☵、震☳为阳卦，故

此在第一组中的卦序数是1, 3, 5, 7,。坤☷、兑☱、离☲、巽☴为阴卦，故此在第一组中的卦序数是2, 4, 6, 8。

而在其他七组中，有两个重大特点：

第一，阴数卦序2, 4, 6, 8在上述各组中先后顺序总保持不变，变动的只是阳数卦序1, 3, 5, 7。

第二，在阳数卦序中，1总是不变的。在前四组中变动次序是：1357, 1573, 13, 1735, 1357。在后四组中变动次序是3571, 5731, 7351, 3571。即：在阳数卦序中，1居前不动。在阴数卦序中，1居后不动。

在帛书六十四卦时代，卦序排列中暗含着这样严谨的数理规则，实在让人惊叹！而这种卦序的起源又可以上溯到商周时代。帛书本卦序的数理规则是本着阳变而阴不变的性质安排的。这种观点和古希腊达哥拉斯学派关于数的论述十分相似：

他们认为偶数是可分解的、从而也是容易消灭的、阴性的、属于地上。而奇数则是不可分解的、阳性的、属于天上的。

古希腊毕达哥拉斯学派以后，在古代西方社会，又有神数术出现。神数术即 Gematria。它是起源于希伯来文和古希腊文中字母的双重特性：音和数。一个字母有特定的读音，又有固定的数值。由此形成了西方古代社会的神数术占卜法。

西方古代社会的这种神数学思想是立足于字母（文字）和数字的统一，而中国古代社会的这种象数学思想则是立足于卦象（事物）和数字的统一。

以帛书六十四卦这种卦序中的数理规则来审查今本卦序，却发现今本卦序缺少这种排列上的整体性。清代钱大昕《十驾斋养新录》：

《乾》《坤》，父母卦，为上下经之首。《坎》《离》得《乾》《坤》之中爻，故居上经之终。《既济》《未济》即《坎》《离》，

故居下经之终。《颐》《大过》《中孚》《小过》，与《乾》《坤》《坎》《离》，同为反复不衰之卦，故各自为对，列于《坎》《离》《既济》《未济》之前。此八卦皆以旁通为对者也。其余五十六卦，皆取反复。《震》《艮》《巽》《兑》八纯卦，亦取反复之例。

而今本卦序不能形成整体上的有规律排列，这和六十四卦卦象整体结构的规律性和全部象辞整体结构上的联系发生冲突。即违背了全部卦象组成结构的系统性和可控制性，从而反馈不出殷周时期象学体系的文化信息。而且，《序卦》对卦序的解说也是前后矛盾的。如《序卦·咸卜》讲“有天地，然后有万物”，可以排成乾一坤二屯三。“有万物，然后有男女”，可以排成震四巽五，坎六离七，艮八兑九。“有男妇，然后有夫妇”，可以排成咸十归妹十一，恒十二家人十三。“有夫妇，然后有父子”，可以排成蛊十四……等等。这和《序卦》本身的乾一坤二屯三蒙四……等等卦序相矛盾。

而帛书卦序就没有上述缺陷，恰恰体现了整体的联系性。但帛书卦序也不是最原始的卦序，因为它的构成是上下卦结合而形成的，而我在上编的考证发现先有重卦、后有单卦，即它的排列应该是既不同于《序卦》的儒学色彩，也不同于帛书卦序的上下卦结合规律，这一种原始《周易》卦序目前尚不可得知，有待于以后地下文物的出土资料来证明吧。

### 小结：

帛书本卦序暗含着一套严谨的数理规则，即阳变而阴不变的规则。而今本卦序形成不了整体上的完整性和联系性，它反馈不出殷周之际的文化信息。但帛书本卦序也不是最早的卦序。

## 本章结论：

古今学者对卦序的研究分成两派，一派主持卦象说，一派主张卦理说。但都没有真正弄清六十四卦卦序排列的原因。现代学者则以转入对卦象和卦象之间所蕴含的辩证法思想进行阐述，但都不太符合实际。在我对《易传》各篇卦序进行研究时，发现了乾坤咸恒卦在《易传》各种卦序中排列顺序保持不变，它说明上下经的区分在《杂卦》和《序卦》定型时代就已形成。而《杂卦》和《系辞》思想的一致性，正是此二者产生于同一学派之手，而且又都早于《序卦》的说明。而对帛书本卦序和今本卦序的比较研究中，发现帛书本卦序和一套严谨的数理规则，体现了卦序的完整性和联系性，但今本卦序却缺少卦象上的这一特点。不过，我认为帛书本卦序也不是最早的卦序。

## 注释：

- ①李镜池《周易探源》，中华书局，1978年第1版。
- ②高田真治、后藤基己《易经》，岩波书店，1969年第1版。
- ③李景春《周易哲学及其辩证法因素》，山东人民出版社出版。
- ④见《中国哲学思想发展史》，人民出版社出版。又见《中国哲学史论》。
- ⑤见《哲学评论》，1936年第1期。



## 第五章 卦爻辞中的象学思想

《左传·昭公二年》记载韩宣子观书于太史氏，“见《易象》与《鲁春秋》”，而《易传·系辞》中又说：“是故易者，象也”。由此可知，易象有两种含义：就其狭义来说，它是《周易》一书较为原始的名称，即《易象》。就其广义来说，它是指《周易》各卦卦象和卦爻辞中象辞，即《易》象，《周易》卦象和象辞的简称。它是组成卦爻辞的核心内容。我称之为象学。

对《周易》象学的研究，是周易发生学上一个重要的课题，也是使《易经》和《易传》产生本质区别的根本所在。

### 第一节 象与《周易》关系的研究

德国哲学家恩斯特·卡西尔在《人论》一书中认为：

对于理解人类文化生活形式的丰富性和多样性来说，理性是个很不充分的名称。但是，所有这些文化形式都是符号形式。因此，我们应当把人定义为符号的动物来取代把人定义为理性的动物<sup>①</sup>。

这里所谓的符号，即英文中的 Symbol，用易学术语来概括即：象。也即《易》象。

在《周易》卦爻辞的全部象辞中，所取之象可以分成两种：其一为物象，其二为意象。

如《剥卦·上九》：“硕果不食”，《大过卦·九五》：“枯杨生华”，《遁卦·六二》：“执之用黄牛之革”，等等。上述中的硕果、枯杨、黄牛皆为物象。又如《履卦·九四》：“履虎尾”，

《睽卦·上九》：“睽卦。见豕负涂，载鬼一车”，等等。上述中的履虎尾、载鬼一车皆为意象。

物象和意象的产生是《周易》前史时代的各种卜筮活动中的观象和梦占作用的结果。它们是构成《周易》卦爻辞产生的前提条件。

观象有观动物象、植物象、天象、梦象、地象、风象等等。

动物象中又可以分为动物骨象占法、动物血象占法、动物胆汁象占法等等。

例如，《淮南子·说林训》：

牛蹄彘颅亦骨也，而世勿灼，必问吉凶于龟者，以其历岁久矣。

《后汉书·东夷传》：

杀牛，以蹄占吉凶。

《论衡》：

猪肩羊肘可以得兆。

《梦溪笔谈》：

西戎用羊卜，谓之跋焦。以艾灼羊髀骨，视其兆，谓之死跋焦。

《太平御览》七百二十六卷：

越王占越祀，以鸡卜。

而《周易》卦爻辞中被取象的动物有：龙、马、鹿、虎、牛、豕、龟、羊、鼫鼠、明夷、狐、鱼、豹、雉、鸟、鹤等。上述各种动物都可以用来作为动物骨占法的用具。

植物象中又可以分为筮草象占法、竹象占法、樗蒲象占法、树叶象占法、树皮象占法等等。

例如，《太平御览》七百二十八卷：

蓍一千岁而三百茎，同本以老，故知吉凶。

又，七百二十六卷：

折竹以下，占来岁丰俭。

《博物志·佚文》：

樗蒲者，老子作之用卜。

在《周易》卦爻辞中被取象的植物有：茅茹、硕果、枯杨、丛棘、株木、蒺藜、葛藟等等。这里值得注意的是筮占所取之象中，植物象竟然还不如动物象出现频繁。这种现象是否暗示着这些卦爻辞起源于游牧时代，乃至说明这类象辞的观象过程来源更早？而且，《山海经》中提到的六十四种观象占法中有五十六次为动物象占——它的成书年代又可以追溯到比《周易》的产生更为久远的唐虞这际。那么，作为比较准确地反映了周以前的巫术内容的《山海经》来说，况且在晋代时尚存在《山海经》为另一种《周易》的观念（见晋代张华《博物志》），则《山海经》中动物象占出现频繁的现象应该是在相同或相近的巫术习惯和宗教心理作用下的结果。即，从巫术发展的角度而言，《周易》卦爻辞中象辞的取象动物象辞多于植物象辞的现象，是对《山海经》中动物象占法占主导地位的观象占法的继承。与动物象占法并行的则是利用动物骨、甲刻辞，以记述占卜之事及其灼烤动物骨、甲用于占卜的方法。

天象占中又可以分为星象占法、云象占法、日象占法、月象占法等等。

例如，《左传·昭公十年》：

春。王正月，有星出于婺女。郑裨灶言于子产曰：“七月戊子，晋君将死。”

又：僖公十六年：

春。陨石于宋五，陨星也。……周内史叔与聘于宋。宋襄公问为，曰：“是何祥也？吉凶为在？”

而在《周易》卦爻辞中，如日昃之离、日中见斗、日中见沫、宜日中、月几望、有陨自天等等，都是这类象占的明证。

上述所引各例均在观象范围内，由此可以分析出观象占法的特点：

以所观之象所呈现的一定形象作为判断事物吉凶的唯一准绳，它产生的前提是这种兆示的吉凶判断为该占法使用的部落中那种文化传统和宗教心理所容纳，并且经过不断的积累和浓缩成为一种模式化的兆象。

在研究不同民族的古占卜术的起源时，我们常常可以发现该民族巫术的形成过程是这一民族文化传统中最底层的沉淀物。当我们想要将该民族中丰富多彩的文化加以条理化并从中找出一条该种文化发展的脉络时，经常会发现构成这种文化心理的栋梁，有着为后代人所不可理解的、牵动其文化发展的杠杆作用。于是，以巫术为圆心，以一定的文化传统为半径变动的轨迹，也就是该种文化体系所能触及到的文化网。所以它才可以“弥纶天下之道”。这种文化在其每一方面都表现出一种为后代文化所不可能形成的相似性——而在远古时代，形成这一相似性的核心也就是主宰当时人们宗教心理中的巫术和图腾，以及为纸系该民族文化传统所形成的一整套的神学观念和风俗习惯。这种相似性也就是《周易》前史中象的雏型。它的根源就是个巫术圆心：曾经统治着一切原始部落的观象占法。

梦占，也属于观象占法，即对意识现象的具体感受。《汉书·艺文志》中明确记载了先秦时代的一般观念：

众占非一，而梦为大。

又据《周礼》的记载：

占梦，掌其几岁时观天地之会，辨阴阳之气，以明星辰占六梦之吉凶：一曰正梦，二曰噩梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。

这种理论其实质是用阴阳学说和星象学说来解释梦占。从周易发生学的观点来看，这种观点是一种成熟化的筮法和梦占

统一的反映。早在殷商时代，梦占就大量出现。

如：

壬午卜，王曰：“贞：又梦？”

丙戌卜，殷贞：“王又梦示，不？”

庚戌卜，殷贞：“王又梦，不佳困<sup>②</sup>？”

可以说：《周易》卦爻辞的形成必须具备下列基础，即观象的文化传统和梦占的民俗意识（或宗教心理）的统一。只有这样，才可能为如文王一样的巫史们提供大量的吉凶兆辞和参考资料。

因此，筮法的形成必然具有其历史的、社会的、内在的原因。在殷商时期“万物有灵论”观念作用下，由于商周民族图腾和禁忌的差异，从而最终形成了为周民族所特有的巫术体系。而在史传“文王演《周易》”的过程中，由于周民族对商民族的战胜，同化和汲取了殷商巫术中的功利观观念，也就使与周民族自身的文化传统和宗教心理相一致的那套巫术方法、神学观念和风俗习惯更加繁琐和神秘。

从周易发生学的角度上讲，我认为《周易》是这样一种巫术：

原始社会中的物象和意象，由于它和吉凶事件的一种偶然性关联，作用于原始思维中就积淀成了沟通因果性关系的必然律。这种必然律是形成集体表象的前提和基础。它为我们提供了远古时代部落中反映原始巫术和宗教思想的认识观。物象和意象这一偶然性前件被认定为产生必然性结果的后件——尽管这二者之间在我们现代人看来没有任何因果联系，而且前件和后件又往往通过一种繁琐而神秘的数的筹算过程，决定了大衍之数在这种巫术相容程度中的特殊地位：它的图腾色彩以及由此而形成的风俗观念，使它以一种为初民们所不可理解的、具有神灵意义的身份承担起掌握宇宙规律性运动和变化的任务。

原始巫术哲学成为一种趋近于自然科学的宇宙学说。

故此，偶然性关联是卦爻辞中由象辞通向兆辞的唯一途径。

我们今天分析卦爻的组成：每卦有卦象，有象辞，有兆辞。每爻有爻位，有象辞，有兆辞。那么这象辞，也即前件，当占得此象时，在占筮者看来一定会产生《周易》象辞中所兆示的吉凶结果，也即后件。而作《周易》者的前件显然是前代或同时代集体表象的积淀。物象或意象因为偶然的机遇产生了一种或吉或凶的后果。在巫史们看来，这是一种有因果联系的事件。就此，列维—布留尔先生在《原始思维》一书中说：

对原始人来说是没有任何偶然的東西。……关联是包含在原始人所想象的和他一旦想象到了就相信的前件和后件的神秘联系中：前件拥有引起后件的出现和使之显而易见的能力③。

在初民们看来，这种关联是必然的。在我们现代人看来，这种关联是偶然的。

如：《屯卦·六三》：

即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍。往，吝。

本爻取象是畋猎之象。在狩猎时，由于没有虞官引导，使鹿躲开了捕猎逃进了森林中。这时打猎的主人很机警，决定舍弃它。因为在以往发生的偶然性事件是：如果君子继续追下去，常常会遇到风险，故而“吝”。当这种“往，吝”的结果在和偶然性关联发生作用时，就形成了“即鹿无虞，惟入于林中”这一前件和“往，吝”这一后件，二者在《周易》中构成一种因果关系，成为一种必然性规律。

又如：《损卦·六三》：

三人行则损一人，一人行则得其友。

这种象辞系取象之辞和贞兆之辞统一基础上的象辞。全文取象于古代行旅。当三个人在外出走时，由于某种原因，其中一个人却不能继续前行，他也许是由于生病、与同伴不和、目

的和方向不一等原因。若一个人在外行走时，他又会碰到和他结伴同行的人。这似乎是一种经验之变。因此，在偶然性关联基础上也就形成了“三人行”这一前件和“损一人”这一后件、“一人行”这一前件和“得其友”这一后件的因果性的必然律。

因此，所谓偶然性关联，从象学角度而言，也就是一种能够引与吉凶效果的某种表象，这种表象由于全社会中都存在过的相同或相似的反映，因而也就成为该部落的集体表象，也就使这种物象和意象具有了图腾化、禁忌化的效果。这种偶然性关联是一种体现了因果性的必然律。尽管这一规律和我们今天所理解的因果律和必然律没有丝毫共同之处，但在原始意识中，初民们就用这种规律去看待一切的。

详细的例证可以见《周易》和《山海经》两部书中。

如：《山海经·西山经》：

又西六十里，曰太华之山，削成而四方，其高五千仞，其广十里，鸟兽莫居。有蛇焉，名曰肥螭，六足四翼，见则天下大旱。

又：

西南三百里，曰女床之山，其阳多赤铜，其阴多石涅，其兽多虎豹犀兕。有鸟焉，其状如翼而五采文，名曰鸾鸟，见则天下安宁。

又：

又西二百里，曰鹿台之山，其上多白玉，其下多银，其兽多牧羊、绒羊、白豪。有鸟焉，其状如雄鸡而人面，名曰凫溪，其鸣自叫也，见则有兵。

据我的统计，《山海经》中共有六十四条类似记载。而《周易》三百八十四爻中则全是这一规律的证明。

仅以上述《山海经》为例：“见则天下大旱”的“肥螭”，也即观肥螭之象。凶。“见天下安宁”的“鸾鸟”，也即观鸾鸟之

象。吉。“见则有兵”的“帛彖”，也即观彖之象。凶。

这些记载，即图腾和禁忌的文化传统和宗教心理的反映，都可以成为作卦爻辞的材料。

《系辞》中明确阐明“圣人设卦，观象系辞为而明吉凶”的卦爻辞制作宗旨，那么，《山海经》中对观象而定吉凶的记载正好为《周易》卦爻辞的产生提供了有力的佐证。作为初民们意识中所认可的沟通前、后件之关系的偶然性关联，在形式上正是对观象活动的符合原始意识的处理。《周易》卦爻辞中的全部象辞，作为前件，它与全部兆辞（也即后件）之间的这种对应关系正是观象规则作用的结果。它不是以简单的兆象为判断吉凶的准绳，而是在这一基础上，将它上升成具有法的尺度含义的、文字形式的《周易》古经！从实质上讲，这是由以往观象活动中对兆象的经验化认识变成对兆象的概念化认识，即吉凶完全取决于《易》象和兆辞之间的对应关系。

通读三百八十四爻，可以发现：象辞和兆辞之间的联系可以分成以下几种：

第一，象辞和兆辞的联系是唯一性的。

如《乾卦·初九》：

潜龙。勿用。

《蒙卦·六四》：

困蒙。吝。

《临卦·上六》：

敦临。吉。无咎。

《家人卦·六四》：

富家。大吉。

等等。这种关联的特点是兆辞和象辞完全一致，没有变故。因而在取象时，象所兆示的结果是不变的，与卜辞一次性占卜所兆示的结果应该大致相类。当卜辞多次占卜所兆示的结果相



同时进，则这样的卜辞也就成为构成《周易》卦爻辞中象辞的重工依据。

第二，象辞和兆辞的联系是有条件性的。

如《需卦·上六》：

入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。

《豫卦·六二》：

介于石。不终日，贞：吉。

《咸卦·九三》：

咸其股。执其随。往，吝。

等等。这种关联的特点是象辞和兆辞之间需要通过一定的条件来实现。如上述所引三例，当君子“入于穴”时，发现“有不速之客三人来”访他，吉凶未卜。这时他只有“敬之”才能得到“终吉”的平安结局。违背了这一条件，就不吉。又如“介于石”，只有在“不终日”的情况下去占卜才是吉的，如果超过了这一条件，就是不吉利的。

第三，象辞和兆辞的联系有一定的范畴。

如，《屯卦·九五》：

屯其膏。小贞，吉；大贞，凶。

《否卦·六二》：

包承。小人，吉；大人，否亨。

《恒卦·六五》：

恒其德贞：妇人，吉；夫子，凶。

等等。这种关联的特点是同一象辞对于不同的人将产生吉凶不同的兆结果。也即，象辞的外延受一定范畴限制，筮者占得此象时要根据每个人的具体情况而决定取舍。

第四，象辞和兆辞的联系是多样性的。

如：《屯卦·六四》：

乘马班如，求婚媾。往，吉。无不利！“讼卦·六三”：

食旧德。贞：厉。终吉。

等等。以上为一象多兆。它的特点是同一个象辞却有几个相同或不同的兆示结果。如在“乘马班如，求婚媾”这一象辞下，当“往”的条件性得以满足时，就会有“吉”和“无不利”两个兆辞说明象辞。而在“食旧德”这一象下占问时，却有先“厉”而后“终吉”的两个兆辞。

又如《比卦·九五》：

显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫。吉。

《履卦·六三》：

眇而视，跛而履，履虎尾，咥人。凶。

等等。以上是多象一兆。它的特点是不同的或连续的却有一个相同的兆示结果，如“显比”和“王用三驱”和“失前禽”和“邑人不诫”，总共四个象，但只有一个“吉”的兆辞。又如“眇而视”和“跛而履”和“履虎尾”和“咥人”，四个象辞，也只有一个兆辞：“凶”。

第五，象辞和兆辞的联系是脱节的。

如，《随卦·上六》：

拘系之，乃从维之，王用亨于西山。

《蛊卦·上九》：

不事王侯，高尚其事。

等等。以上为有象无兆。它的特点是只有象辞，而没有兆辞。

又如，《无妄卦·九四》：

可贞。无咎。

《恒卦·九二》：

悔之。

《大壮卦·九二》：

贞：吉。

等等。以上为有兆无象。它的特点是没有象辞，只有兆辞。

以上五种情况涵盖了三百八十四爻象辞和兆辞的联系的全部情况。那么，一旦建立在偶然性关联基础之上的前、后件之间的对应关系规范化和程式化，也即：以完整的象学体系来取代以往对偶然性关联及其吉凶不同的结果的记载，这时，象辞和兆辞之间就不再是一种偶然性关联了，而是一种体现了人对自然及社会把握程度的、具有因果性的必然律。偶然上升为必然，而必然又反过来借助筮占来认识——龟卜中的神秘意识在这里也失去了它的主导地位。殷商甲骨文中一事多卜的现象也可以提醒我们：那个时代仅仅是直觉上升为经验的时代，偶然性关联所起的作用，并没有促成体现了因果性的必然律。这些，在筮占逐渐同化龟卜之后，吉凶的确定全由所取之象而定。把始作龟卜的巫史和始作卦爻辞的巫史比较一下，就可以看出后者是趋于理性的、哲学化的巫术，而前者则是趋于神秘化的、盲从的巫术。由龟卜向筮占的演变过程，从龟卜意识的神秘性中萌发了原始的认识论。

### 小结：

《周易》思想是以象学为具体表现的。而象辞和兆辞的联系产生于最初的一种偶然性关联，由此就形成了人们对观象活动的重视。而《周易》象辞中又继承了《山海经》中动物象占占主导地位的现象。由此就形成了《周易》卦爻辞产生的基础：观象的文化传统和梦占的民俗意识的统一。今本卦爻辞中象辞和兆示的对应有五种表现形式，这五种表现形式作为一套完整的体系标志着对以往偶然性关联的取代，形成了《周易》中有因果对应关系的必然性规律。

## 第二节 象辞的形而上特点之研究

在进行象辞的形而上特点研究之前，必须先解决象、道、器三个范畴之间的相互关系及其各自的属性。

首先，要研究这三个范畴是否是原始《周易》中的固有观念。

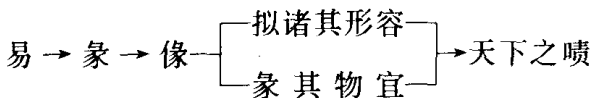
象，在《易传·系辞》中有三种解释：

第一，“见乃谓之象。”

第二，“是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”

第三，“是故易者，象也；象也者，像也。”

对上述三种解释进行观察，可以发现，尽管《系辞》的成书不是出于一人一时之作，但它对象这一范畴的规定却是一致的：



这里，象是沟通易和像的中间环节。这三种解释产生的先后顺序，可以通过考证加以分类。

汉语发展的历史告诉我们，在一定时期内，语法保持相对的稳定性，而词汇和语音可以产生较大变化。因此可以从卦爻辞的语法结构入手加以研究。我使用的一个重要标准是对作为谓语的动词加以研究。

第三种解释没有谓语动词，而是依照先秦时期语法惯例，以“者……也”句式来表达。这一句式在先秦诸子的散文中，在《释名》和《说文解字》中都可以得到极为普遍的印证。而在卦爻辞中却没有这一现象和语法结构。这就排除了第三种解释产

生在《周易》时代或其稍后时期的可能性。因而也就可以推测这种解释应是诸子时代的产物。

第一种和第二种解释使用了谓语动词“谓”，是一种“口谓口”格式的语法结构。这一结构可以在卦爻辞中找到存在的力证；

《小过卦·上六》：

弗遇过之，飞鸟离之。凶。是谓灾眚。

在三百八十四爻中，这一爻辞显得极为特异。这一爻有象辞，也有兆辞，已经是非常完整的《易》象结构，但又不伦不类的有“是谓灾眚”一句。这显然应该是《周易》成书早期时代，读《易》者所加的批注。既然这一句可以混入卦爻辞中并得到后人承认，它的产年代应在武王、成王之间。那么，《系辞》中第一种和第二种解释也应产生在第三种解释之前。对此前两种解释，则文字古朴而简约的第一种解释显然应早于文字华美、词汇丰富的第二种解释。这三种解释反映了易学史早期，人们对《易》象认识的深入。

《说文解字》：

见，视也。

因此，所谓“见乃谓之象”，本义是说凡是被人看到的东西都可以算作象。这应该是易学范畴史上对“象”这一概念进行的第一个解释。《左传·昭公二年》记载韩宣子适鲁，见“《易象》与《鲁春秋》”，这里的“《易象》”一书应该是《周易》一书较为原始的名称。《易》与“象”相连，再加以较早产生的“见乃谓之象”的易学概念，由此也就证明了“象”是卦爻辞本身所包涵的概念，而不是作《易传》者的独创概念。

因此，“象”这一范畴是原始《周易》固有的范畴。

道，《系辞》中有两种解释：

第一，“一阴一阳之谓道。”

第二，“是故形而上者谓之道。”

这两种解释，前者侧重于道的组成结构，而后者侧重于道的固有属性。因此，道有以下两个特点：

一、抽象性和符号性的特点，是道的第一个特点。

如：《小畜卦·初九》：

复自道。何其咎？吉。

《履卦·九二》：

履道坦坦。幽人贞：吉。

《随卦·九四》：

随有获·贞：凶。有孚。在道以明。何咎？

《复卦》：

反复其道，七日来复。利有攸往。

以上各例中，“道”的本义为道路，它和《说文解字》中的“所行道也”相一致。因此，卦爻辞中“道”的特点也就是它的具体性和实证性。它在这里并没有本体论含义。即在卦爻辞中道是属于物的范畴。抽象性和符号性的特点，在卦爻辞中尚不具备。

当作为本体论含义的道产生时，《老子》首先肯定了它是属于物的范畴。

见《老子·二十一章》：

道之为物。

又见二十五章：

有物浑成。

以此为基础，《老子》一书又把它升华成抽象的而又有本体论含义的哲学化的道：

有物浑成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰：“道”。……人法地，地法天，天法道，道法自然。

这就是《老子》的道，它是浑成而惟恍惟惚的。也即它在组成结构上呈模糊性。

由此可以发现《老子》道论和《易传》道论在本质上的区别：

《易传》道论吸收了《老子》道论中抽象性的特点，但却抛弃了它在组成结构上的模糊性特点，建构了体现《周易》哲学最本质特点的“一阴一阳之谓道”的《易传》道论及其本体论！这使得它又具有了符号性特点：作为哲学化的道，可以通过一阴一阳的符号的结合来表达。或者说，凡是体现了一阴一阳结合的事物也就可以作为道的一种表现。所谓“六爻之动，三极之道也”，也即爻是道的符号表达。

二、形而上性和规律性的特点，是道的第二个特点。

道的一个定义就是“形而上者谓之道”。

形，《系辞》：“形乃谓之器”。《说文解字》：“形，象形也。”故可知，形而上者是指超出器物之像之上的属性而言。道是一种摆脱了一定器物之像的某种本质属性。这一形而上性质，《老子》认为是“惚兮恍兮”，而且是“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”。《老子》认为具有这种性质的道是“先天地生”，唯其如此才可以说明它的形而上性。

而《易传》作者却把道的性质从一无有的真空世界拉回到现实中，他并没有在道的起源这一问题上进行发生学的纠缠，而是将道给以形象和本质的说明，指出了道的存在的普遍性。由形之上、下的关系来规范道，这使道成为能够为人们认识和掌握的东西。

道的形而上性使人们在把握事物的发展变化时能够抓住其本质，而不为错综复杂的外在表象所迷惑。

从《老子》赋予道以本体论的含义以来，道的规律性一直是它的固有属性之一。《老子·二十五章》中讲，道是“独立而

不改，周行而不殆”的。认为道不为外物所役，沿着其自身固有之规律运动变化着。这说明道是超然于具体器物之外的。《易传》以形而上性质本规范它。从本质上讲，这是把道的规律性属性界定在人们所认知的范围内，这使全部六十四卦、三百八十四爻都可以与道联系起来，为《易》象和道之间的联系建议理论上的中介。

综上所述，作为具有本体论含义的道则不是原始《周易》的固有概念。

器，《易传》中有两种解释：

第一，“形而下者谓之器”。

第二，“形乃谓之器”。

查卦爻辞中没有器这一概念。“器”，这一概念源出于《老子》。

《老子》一书中器有两种意思：

一、器皿、器具。

《老子·十一章》：

埴埴以为器，当其无，有器之用。

又，四十一章：

大器晚成。

二、物、万物。

《老子·二十八章》：

朴散则为器，圣人用之，则为官长，故大制不割。

又，三十一章：

夫兵者，不祥之器。

又，三十六章：

国之利器，不可以示人。

可知器是指具体的、可实证的、有一定形状的器物。一言以蔽之，器是物。或说，是形而下者。



在确定了象、道、器三者和原始《周易》的关系之后，再来看看这三者之间的相互关系及其在《周易》哲学中的作用。

《周易》的基本结构是由符号部分和文字部分组成。符号部分指每一卦的卦象，它是由阳爻一和阴爻--组成的六爻重卦卦象。文字部分由卦名、象辞、兆辞、爻位四个成分构成。作《易》的宗指是“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶”。故此，《易》象又由两大部分组成：卦象是《易》象的符号部分，象辞是《易》象的文字部分。而卦象，也即六十四卦卦象由三种不同型的结构组成：第一种为纯阳爻之卦象。在《周易》卦象中只有一个卦，即《乾卦》。第二种为纯阴爻之卦象。在《周易》卦象中也只有一个卦，即《坤卦》。第三种为阴阳爻混合之卦象。在《周易》卦象中有六十二个卦，即自《屯卦》至《未济卦》卦象。

由阴阳爻组成的这六十四个卦象有以下五个特点：

第一，每卦卦象的组成结构是固定不变的。

第二，每卦卦象有其相对应的名称和其反面对立的卦象。

第三，每卦卦象有其特定的象辞和兆辞。

第四，每卦卦象有其特定的爻位和爻辞。

第五，每卦卦象全部六十四卦卦象的有机组成成分之一，它可以与其他卦象产生关系，而且它在卦序的安排上也遵守全部六十四卦卦象的相生关系。

由这五个特点也就决定了阴阳爻在本质上的抽象性和符号性的属性。但是，作为构成六十四卦卦象的阳爻一和阴爻--来说，一和--都是现实社会中实际存在的具体器物之象，只是在《周易》中才使它们具有了上述特点和属性。因此，单就一和--的具体实证性而言，它是有一定形状的器物之象，是器。全部六十四卦卦象，在形式上是一种器，在本质上却是道的符号化。

而卦爻辞的产生要上溯到原始思维时代的那种偶然性关

联，并由此上升为体现了因果关系的必然律。而在偶然性关联的前件中总是要通过一定的器物之象显示出来。这种器物之象作为《易》象的组成材料，是对现实生活中具体而真实的事物的反映。

如“履霜坚冰至”、“括囊”、“需于酒食”、“车说腹”等等，三百八十四爻中的象辞无不如此。以“器”这一范畴来规范它，即：作为《易》象的组成材料，三百八十四爻中每一种象辞均来源于具体而真实的、属于形而下的器物之象。但是，当作《周易》者利用这些材料组成《易》象时，它首先要考虑的是：制作的《易》象要和卦象的变化相合，这样才可以在已经产生了“圣人设卦”的基础上，完成作《周易》者的“观象系辞焉而明吉凶”的过程。也即必须将《易》象的制定规则和卦象的阴阳爻组成结构相统一。

那么，当作为前件的、属于形而下的器物之象以《易》象的身份出现在《周易》中，它发生了怎样的变化呢？

首先，形而下的顺物之象在《易》象中成为符号化的卦象的一咱文字表达。

如，关于龙的象辞成为对 ䷄ 的解说。“无平不陂，无往不复”成为对 ䷗ 的解说。作为象辞，它仅仅是对卦象的文字说明，并没有改变卦象的根本性质，作为符号化的形而上的卦象依然维持着它的本来面目。形而上的符号化的卦象在《易》象中体现为形而上的文字化的象辞。

其次，形而下的器物之象成为吉凶兆辞的形象性解说。

如，“凶”的一种形象性解说是“师或与尸”。“吉”的一种形象性解说是“栋隆”。全部卦爻辞中的兆辞可以用吉、凶、悔、吝四大类来概括，而体现了这四大类兆辞的象却有几十种之多。这几十种象之间尽管各自相异，但核心却是一样的，都是同一

种兆示的不同表达。作为这几十种象，既然可以达到同一兆示结果，则这些象的符号化性质极为明显。所谓象的符号化性质也就是指这些象所具有的形而上的属性特点。

再次，形而下的器物之象升华成一种本质性的东西，它是解说一切事物发展变化的依据。

如，“车说腹”，起初也许真是由于行车时车脱离了车腹带来了某种灾难。但将这种前件及形而下的器物之象作成卦爻辞时，则占得此象，既可以说是夫妻离异、子丧父、女丧母、家中被盗、大臣失宠等，也可以说是国君失去人心、将士不和、辨事没有基础等。而这些现象，也即形而下的器物之象，其核心都是一个象：“车说腹”。这种象，已经成为象学体系中说明一切器物之象的本质属性的东西。所以，在周易发生学的观象意识中，《易》象的由器到道的升华，建立在一种有别于夏商二代的集体表象基础上所形成的宗教心理，完成了对夏商二代易学的取代。

因此，《周易》时代的巫史们的哲学观乃在于：认为沟通世间万物的本质联系是构成一切器物之象的象。它所具有的形而上的属性使它成为先秦道论的前身。从器物之象向《易》象的积淀和升华为观象系辞的作《易》宗旨提供了组成《易经》的基础。

综上所述，《易》象，就其组成材料而言是器，是形而下的产物；就其作为《易》象的文字体现而言是道，是形而上的产物。但《易》象毕竟不是道的代名词，而是道的外在体现。并且具有形而上性质。作为卦爻辞所体现的哲学思想远不能承担提出作为本体论含义的道的概念。《易》象的形而上属性是沟通器和道的中介，是道的本体论含义产生的基础。不认识这一点就会造成《易》象日渐增多的趋势。如汉代逸象蜂起，如《焦氏易林》等，都是违背了《易》象的这一形而上性质。

## 小结：

根据考证，发现象这概念是原始《周易》所固有的概念。而道的概念，尤其是具有本体论含义的道的概念不是原始《周易》的固有概念。而器的概念也不是原始《周易》的固有概念。对象、道、器内涵和各自特点的考察，可以发现：形而下的器物之象在《易》象中成为符号化的卦象的一种文字表达。而且，它还是吉凶兆辞的形象性解说。进而又升华成一种本质性的东西，成为解说一切事物发展变化的依据。这使象辞具有了形而上的特点。

## 第三节 动态卦象的研究

原始《周易》并没有用九和六表示阴阳爻位的方法。《左传》和《国语》中引用《周易》卦爻辞时用遇□之□的形式表示。也即，这种表示法是用本卦的变卦来表示本卦的爻位。

如《左传·襄公二十八年》以“《复》䷗之《颐》䷚”来表示《复卦·上九》。

这种表示法的重大意义在于：使本卦产兼有变卦的内涵，本卦和变卦共同作用所筮之事。这一特点还可以在《左传·庄公二十二年》中得到证实：







遇“观”䷓之“否”䷋，……坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光……

以变卦表示爻位的方法产生的确切上限，恐怕已很难弄清楚了。不管这种方法是否为作《周易》者所创，但它在本质上和作《周易》者的思想是相通的。即卦象的动态性特点。作为

《周易》的符号部分，六十四卦卦象并不是一种僵顽强不动的符号，除了卦与卦之间的变动外，每一卦卦象内部也包涵着动态性特点。这种本卦卦象的动态性特点，在《周易》中主要有三种类型：

第一，通过卦象和卦名的矛盾性，利用卦辞来揭示其动态性。

如，《泰卦》䷊，三阳爻被压在三阴爻之下，这种上阴下阳的卦象排列，从首《乾》次《坤》的卦序排列所反映出的重阳抑阴思想来看，《周易》作者将它命名为“泰”，正是为了求其动：三三小而☰大，卦辞才说“小往大来”，象征着上面的三个阴爻将被下面的三个阳爻所推翻，故此是“吉”而且“亨”。所以居于上六爻位的爻辞才坦率地说：“城复于隍。勿用师。自邑告命：‘贞：吝’”。这里用“自邑告命”来形容事物起变化的原因来自内部。全爻表达了表面上的安泰中却潜伏着不安泰的因素。这种认识论的产生，在周易发生学中有其重大的意义，它抛弃了殷人那种“有命自天”的神学认识论，作《周易》者看到了强大的殷商所面临的种种不安定的因素——从对现实的具体感受入手，利用古占卜术的特别身份，完成了由现象的观察向哲学的研究的升华过程。可以说，《泰卦》卦辞说明了阳必然战胜阻的结果，而《泰卦·上六》却阐述了阴暂时战胜阳的原因。与此相反，《否卦》䷋，以《泰卦》的对立面而出现，表面上是☰上而☷下的安泰的结构，可实际上却是☷来而☰往的变化，是阴将战胜阳的过程，故此才名为《否卦》。这也是极为明显的动态卦象。《大有卦》䷍，明明第五爻为阴爻，这在崇尚九五爻位的《周易》哲学中应该是

失、是无、是空，可是卦名却叫作《大有》。依动态卦象的性质，前四爻皆为阳，而第六爻又为阳。就第五爻而言，下有四阳，上有一阳，上一阳代表天之象，故此《大有卦·上九》说“自天佑之”。而下四阳，从象辞上讲，可以为“大车以载”，为“公用亨于天子”，而且又没有巫尪为害，所以是阳刚而又阳胜阴的卦象。这样一来，六五爻上有一天佑之，下有四阳助之，自然是“吉”而又“无不利”的。因此，第五爻虽失，但其变动的结果是阳战胜阴，故此有“大有”。又如“升卦”,上有三阴爻压住，下有一阳爻衬底，本来是阳爻欲动不得的卦象。但是卦名却为“升”。原来这是内三爻全部升到外三爻之上，构成“观卦”之象。如果用内外卦的不同结构来说，上为、为地；下为，为风。风在地下，故此这是动象。依自然规律风应行于地上，故为《观卦》。因此，《升卦》卦象本身就有动态性。《既济卦》,每一阳爻上就有一阴爻，这在重阳抑阴的《周易》中应该是“未济”之卦，但是卦名却认为这是《既济》。而《未济卦》,每一阴爻上就有一阳爻，十分符合《周易》的重阳抑阴的思想，却名为《未济》。这两个卦，从卦名到卦象都是矛盾对立的，而其各自卦象和卦名又处于一种矛盾中。在《既济卦》，尽管是阳爻居奇数位，阴爻居偶数位，但是《周易》作者认为这仅仅是“初吉”，卦象发展的结果必将带来“终乱”的结局。在《未济卦》，阳虽胜阴，但却各自失其本位，故此是不完备的，应该变化到阴阳爻各居本位的卦象。诸如此类，在《周易》中比比皆是。这种动态卦象是周易发生学研究的基点。显然，它是作《周易》者本人的变易思想在《周易》身组成结构上的体现。

第二，利用卦象和卦辞中的兆辞的一致性，说明卦象的动

态性。

如《需卦》䷄，下有三阳爻，上面的 ䷋ 在卦象变化中将被阳爻战胜，故此是“利涉大川”的。相反，《讼卦》䷅ 则就是“不利涉大川”的。《师卦》䷆，一阳爻初起已升到九二爻位，象征了阳战胜阴并将发展壮大的必然性，故此是“丈人吉”，虽有四阴爻压在上面，但也“无咎”。而《比卦》䷇ 则是阳将衰落的卦象，故此卦辞中的兆辞特地阐明“后夫，凶”。《履卦》䷉ 和《小畜卦》䷈ 中阴爻虽然在努力向上发展，但有强大的阳爻挫上面和下面同时阻止，所以是“利贞”的，是阳战胜阴的过程，因而卦辞中的兆辞都有“亨”这一兆示。《同人卦》䷌ 和《大有卦》䷍ 亦同此理。《谦卦》䷎，一阳爻势力虽弱，但它必将变化到上爻爻位，故此就这一卦而言，阳爻是“君子有经”的。而作为“谦卦”的阳爻变动的顶点的《剥卦》䷖，却是阳爻将被阴爻战胜的标志，故此才是“不利有攸往”的。相反，当《复卦》䷗ 战胜阴群阴主导下的《坤卦》䷁ 时，一阳爻在初爻位上升起，尽管远处于“潜龙。勿用”的阶段，但却是“利有攸往”的。它暗示着事物量变到一定程度会引起自身性质的变化。这在周易发生学上是何等重要的思想。而《无妄卦》䷘ 却是两个阴爻结合在一起向阳爻冲击，故此是“不利有攸往”的，作为它的反面的《大畜卦》䷙

则是两个阴爻一起走向衰落，故而又是“利涉大川”的。这样的例子在《周易》中又是比比皆是的。

第三，利用爻辞中象辞的变化来反映卦象的动态性，象辞的变化使本卦卦象的动态性以它的文字形式显示出来。

如，《乾卦》䷀ 为六阳爻，似乎看不出卦象的动态性，但从初九的“潜龙”到九二的“见龙在田”，再到九五的“飞龙在天”，仅这三爻就将卦象的动态性完整地表达出来。《需卦》䷄，由初九的“需于郊”，到九二的“需于沙”，再到九三的“需于泥”，直到上六的“入于穴”，这里卦象的变态也极为明显，上三爻将被阳爻取代，所以是“利涉大川”的。而象辞也随着爻位的不同而变动，非常精确地体现了观象系辞的作《易》宗旨。

卦象的动态性特点在使用本卦的变卦表示本卦的爻位之后，更进一步体现了在一定的卦象组成结构之下的动态性特点。这乃暗示着任何一种卦象，都有两种组成结构：外在的、标明该卦品格特征的稳态结构，这是《周易》六十四卦卦象的基本组成。内在的、标明该卦变动特征的动态结构，这是《周易》六十四卦卦象的相互关系。正是这种关系，使任意一卦可以兼有其他卦的卦象，推广开来，则全部六十四卦可以由其中任一卦推导而来，以此来说明天地万物的生化过程。由此也就决定了中国文化中有特殊意义的象学体系。复杂纷纭的自然界，以易学的象学体系来看不过是抽象的卦象符号和象辞在自然界外化过程中的具象化而已。这才是从《连山》和《归藏》发展延续下来的古易学的文化特征和它独特的认识论。古易学的文化特征发展了人类符号化的智慧。因此在中国上古文化史和认识论发展史上，极具有特色的便是《易》象认识论。



从周易发生学的角度上讲，动态性的卦象有别于龟卜的兆象也正在这里：前者围绕着本卦卦象的稳态结构，由这个卦象的阴阳爻组成中推导出本卦卦象所不具备的变卦的卦象及其不同于本卦的品格特征。进而本卦卦象的稳态结构，与围绕这一本卦为中心的变卦的动态结构，共同参与了阴阳爻在沟通天人关系、主客关系中所具有的原始图腾色彩的预测作用，从认论上来说，也体现了初民们对自然的人化的肯定和把握。而后者则仅仅是从自身钻凿灼烧后所得到的兆象作为判断吉凶的准一准绳，它是一种稳态结构，不具备筮法中的动态结构和品格。

殷墟卜辞中一事多卜也正说明作为稳态结构的兆象并不能承担引起可能具有的后件的全部前件，它实际上是一种建立在前后件相对应的唯一性基础上的关联。这也是在巫术发展过程中筮法最终取代龟卜的原因之一。

### 小结：

动态卦象是《周易》全部卦象的特点，它有以下三种表现：第一，通过卦象和卦名的矛盾性，利用卦辞来揭示其动态性。第二，利用卦象和卦辞中的兆辞的一致性，说明卦象的动态性。第三，利用爻辞中象辞的变化来反映卦象的动态性，象辞的变化使本卦卦象的动态性以它的文字形式显示出来。由此就形成了中国文化中有特殊意义的象学体系。

## 第四节 象辞中功誉之象的意义

《易传·系辞》：

二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧。

又：

三与五同功而异位，三多凶，五多功。

唐代李鼎祚《周易集解》中引侯果说：

二、五为功誉位。

所谓功誉位，也就是认为卦象中凡第二爻、第五爻的爻辞多为吉兆。按照观象系辞的作《易》宗旨，可以知道：兆辞的吉利，则象辞也是吉利的。因此，“二多誉”和“五多功”则是指第二爻、第五爻的取象多为吉利之象，才会有吉兆。

先分析第二爻。

据我的统计，明确讲出第二爻为吉兆的卦有三十个卦。如下：

《乾卦》、《坤卦》、《蒙卦》、《师卦》、《比卦》、《小畜卦》、《履卦》、《泰卦》、《大有卦》、《豫卦》、《谦卦》、《临卦》、《观卦》、《复卦》、《无妄卦》、《大过卦》、《离卦》、《大壮卦》、《晋卦》、《明夷卦》、《家人卦》、《解卦》、《益卦》、《萃卦》、《革卦》、《鼎卦》、《渐卦》、《巽卦》、《兑卦》、《未济卦》。

其中，九二为吉兆的有十五卦，六二为吉兆的也有十五卦。除外三十三卦中，明确讲出九二为凶兆的仅三卦，六二为凶兆的仅五卦。可见：在九二爻和六二爻中，吉凶兆辞出现的比率比较接近。

再看第五爻。

据我的统计，第五爻为“利建侯”、“利行师”之类吉利兆示的卦有二十卦。如下：

《乾卦》、《比卦》、《小畜卦》、《泰卦》、《否卦》、《同人卦》、《谦卦》、《临卦》、《观卦》、《剥卦》、《大壮卦》、《明夷卦》、《家人卦》、《解卦》、《革卦》、《归妹卦》、《涣卦》、《小过卦》、《既济卦》、《未济卦》。

其中，九五为吉兆的有十卦，六五为吉兆的也有十卦。除外四十四卦中，九五为凶兆仅一卦，六五为凶兆亦仅一卦。九

五和六五爻中吉凶兆辞出现比率也是比较接近的。

可知九二、六五的阳爻占阴爻位、阴爻占阳爻位的现象是可以成立的，不存在当位、不当位的问题。后代象数学家们的当位、不当位说不是原始易学的固有观念。

第二爻和第五爻尽管以吉兆占多数，但却有“多誉”和“多功”的品格差异。从爻位上讲，第五爻的“多功”品格，在全体卦象中体现了事物发展过程中中和、适度的规律性。而第二爻则正处于事物发展变化的初级阶段，“多誉”的第二爻是“多功”的第五爻的一个里程碑。从第二爻到第五爻的发展过程也就是事物由小到大、由低到高、由幼稚到成熟的发展过程。

例如，以《乾卦》象辞来讲，也就是由在田之龙向在天之龙的发展过程。应当看到，前五爻的量变是初民们对自然界运动变化规律的直觉把握，这一爻有临界点意义。到了第六爻它的循环性变化则又是当时认识水平的体现。但上九爻却以“亢龙。有悔”的凶兆作为终结。这正应了《明夷卦·上六》中所讲的“初登于天，后入于地”的循环过程。于是就产生了由上九向初九的循环性变化。在作《周易》者的思想中，他基于上述对爻位变化的认识，以第五爻为“多功”、第二爻为“多誉”共同完成了对“飞龙在天”的象数学变化轨迹的描述。

《国语·晋语》：

寡人闻之，立太子之道三：身钩以年，年同以爱，爱同决之以卜筮。

这种神权意识成为制约社会生活和决定国家大事的无形法典，它在完成伦理向神学的靠拢。这是第五爻的“多功”品格及其取象于王侯的客观基础和历史传统。所以，尽管远古社会中的舜，以他“慎微五典，五典克从。纳于百揆，百揆时叙”的德行取代尧而登九五之尊，然而却仍然要依当时的文化传统，去“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神”，借天命鬼神

意识来说明其地位的可靠性和合法性。作《周易》者对第五爻的认识，也就使这一爻取象于王侯的内容多起来，遂使第五爻成为统帅全卦的主爻。“系辞”中所谓“杂物撰德，辨是与非”体现了作为一卦之主的第五爻的主导作用。因而，相对于第二爻“多誉”的品格特征在内的前四爻而言，第五爻本身具备了为其他爻位所不具备的品格和卦象。全部六十四卦中第五爻的“多功”品格和统领全卦的功能形成了第五爻的群体效果。

在这种以筮占占主导地位的宗教心理中，第五爻的群体效果正体现了这种观念作为沟通前后件关联时所必须考虑的吉凶参照系。也就使它成为具有一定法度特征的爻位，超过了它大多要落个“动悔。有悔”的下场。

例如，《讼卦·上九》已指出“终朝三褫之”的朝不保夕的局面。《比卦·上六》是“凶”。《小畜卦·上九》是“征凶。”《噬嗑卦·上九》也是“凶”。《旅卦·上九》也是“凶”，等等。六十四卦中，竟有三十卦的上爻的兆示为凶。而吉兆仅十四卦，且还是由于卦象的组成结构上的变化。

“多功”和“多誉”的象辞、兆辞的产生还有另一重大的意义。在《连山》和《归藏》时代，初民们受卦象神秘性的桎梏，还没有产生对爻位进行不同品格分析的可能性。从周易发生学上看，当龟卜意识或灵龟思想占据主导地位时，不可能产生具有人文因素的筮卦。即《周易》卦爻辞的产生是人的理性意识崛起的一个标志。由于作《周易》者摒弃了卦象的神秘性因素，完成了爻位和象辞的统一，人在这时已不完全是被神权奴役的对象。于是，趋近伦理的道德哲学渗入了神权意识中，人所面对的不再是一个异化的自然，不再为神秘莫测的龟卜意识或灵龟思想所策动：而是一个可以通过人为的筮卦以求得天命鬼神意识的自然，是一个人逐渐挣脱变幻莫测的自然界控制的自然，是一个人文因素渗入天命鬼神意识的自然，是一个体现了人的

本质力量对象化的自然。这种自然，不再是夏易、商易中天地自然崇拜的延续，而是冲淡了神秘色彩的哲学的自然。

### 小结：

在卦爻辞中，第二爻和第五爻多为吉利的兆示，即“功”和“誉”的兆示。而第五爻则多是统辖全卦的主爻。由此就形成了六十四卦中“多功”的第五爻组成的群体效果，成为具有一定法度特征的爻位，冲淡了夏商易学中神秘莫测的神权意识。

### 本章结论：

《周易》思想的核心表现是象学，即由象辞和兆辞在偶然性关联基础上形成了有因果对应关系的必然性规律。由对象在《周易》中的分析研究，进而找出它和器、道二者的特点，发现象在卦爻辞中所具有的形而上的意义和作用，并且是《周易》与生具在的思想特点。而卦象、卦名、卦辞、爻辞中的各种运动和变化的象学思想，使全部六十四卦组成了一套中国文化中有特殊意义的象学体系。特别是二、五爻中的功誉现象，成为《周易》思想特色的又一突出表现，而五爻的统帅作用，则冲淡夏商易学中的神权意识。本章对卦爻辞中象辞中象辞和兆辞的对应，进行了详细的剖析，找出了象学思想的几种表现形式。

### 注释：

①恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1986年第1版。

②见《殷墟卜辞综述》。

③列维—布留尔《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981年第1版。

## 第六章 《易传》和《左传》的象数思想

上一章，我重点研究了卦爻辞中的象学思想。在这一章中，有必要对《易传》和《左传》中两种对立的象数观进行研究，这将有助于搞清原始《周易》的易学思想及其在最初的流传和易学学派的形成等问题。

在我研究这个题目之前，几乎没有人发现在《周易》的初始流传阶段，存在着两种对立的象数观这一现象。这给我的探索增加了很大的难度。而且，先秦时期有关的资料也十分少见，但我还是描绘出当时这两种象数思想的大致轮廓。

### 第一节 《易传》的象数思想

象数思想不外乎象、数这两个方面。在《易传》中，作者认为：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆。是故《易》，逆数也。

这是本论题的核心所在！也是《易传》作者对《周易》一书的性质给出的象数学上的定义。

为何说是“逆数”呢？这就涉及到《周易》的形成。在这里，也就是指卦象的形成。在《易传》中，讲到卦象的形成，我将它分为两个阶段：第一，数的阶段。第二，象的阶段。如下。

第一，数的阶段。

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有

五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九；分而为二以象两；挂一以象三，揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后卦。乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。

## 第二，象的阶段。

是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

即，由数到卦象，由卦象到天下万事万物。这是《周易》中的象数思想。一言以蔽之，由数到象。

在《周易》卦象的形成上，已经明确表明了先有数，然后再有象的过程。即在象数学的起源上，象和数不是一起产生的，而是有个先后过程，只是在象和数完全产生以后，才形成了象和数相联系的现象，也即早期的象数学思想。

在全部《易传》中，出现数，最后都要归到象上来。

如：“六爻之动，三极之道也”，从六爻、三极，最终指向是道。“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象；四象生八卦；八卦定吉凶；吉凶生大业”，从太极、两仪、四象、八卦，最终指向是大业。“阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也”，一君、二民、二君、一民，最终指向是君子之道和小人之道。“兼三才而两之，故六。六者，非他也，三才之道也”，三才、两之、六的最终指向是道。

所以，《易传》中提出了“极其数，遂定天下之象”的命题。这一命题进一步肯定了由数到象的象数易学思想。在全部卦爻辞中，象辞和兆辞的紧密联系，卦象和象辞的一一对应，筮法和卦象的相生性质，也都体现了这种由数到象的象数思想。

清代王夫之《周易内传》中提出了数和象的关系说：

六画之卦：一阴之卦六，其数五十一；一阳之卦六，其数三十九；三阴三阳之卦二十，其数四十五；凡三十二卦皆奇。六阳之卦一，其数五十四；六阴之卦一，其数三十六；一阴之卦十五，其数四十八；二阳之卦十五，其数四十二；凡三十二卦皆偶。一阴一阳三阴三阳之卦为阳卦，六阴六阳二阴二阳之卦为阴卦。

但是，王夫之的这种观点和《易传》中对象数思想的研究是不一致的，他只是把汉代象数易学中的思想给以了总结，而没能把握《周易》及筮法的象数思想本质。

近人尚秉和《周易尚氏学》中紧紧抓住了象这一环节，如，他认为：

凡春秋人说《易》，无一学不根于象。

这是有助于对卦爻辞的理解的。《易传》的象数思想则不仅是建立在对象的分析基础上；更是以数为前提，是由数到象、象和数的统一。即由单纯的筮法（数）向宗教思想和早期人的理性意识（象）的统一，从而形成了《周易》象数学思想。表现在卦爻辞中，即中国远古社会中独特的象学体系。

《周易》哲学对世界的认识也正是通过这数和象来完成的，在它筮占的外表下，有着远古时代初民们探索自然、探索社会、探索人生的真实反映。当殷商时代的巫史们在信仰神龟的兆示时，《周易》象数学思想及其筮占方法的产生，对周王朝的建立，从哲学、宗教神学等方面奠定了基础。

### 小结：

《易传》的象数学思想以“逆数”为主而展开的，即它由两个阶段构成：数的阶段和象的阶段。以数为前提，由数到象，从而达成象和数的统一，也即由单纯的筮法向宗教思想和早期人的理性意识的统一。



## 第二节 《左传》的象数思想

在古今很多易学家眼中，《左传》只是引用了一些卦爻辞，除此之外，《左传》的意义就不存在了。直到今天，仍然有不少文章讲到《左传》对《周易》的引用，但没有人发现《左传》中另有一套有别于《易传》的象数学思想。

《左传·僖公十五年》正式提出了这一思想：

初，晋献公筮嫁伯姬于秦。遇“归妹”之“睽”。史苏占之，曰：“不吉。其繇曰：士刲羊，亦无益也；女承筐，亦无貺也。西邻责言，不可偿也。《归妹》之《睽》，犹无相也。《震》之《离》亦《离》之《震》，为雷为火，为嬴为姬。车说其輶，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。《归妹》《睽》孤，寇张之弧。姬其从姑，六年其逋，逃归其国，而弃其家，明年其死于高梁之虚”。及惠公在秦，曰：“先君若从史苏之占，吾不及此夫！”韩简侍曰：》龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎！史苏是占，勿从何益？”

在这里，韩简侍讲出了另一套象数思想。即他认为筮法和《周易》思想的核心是由物到象、由象到滋、由滋到数的形成过程。即，他是将这一过程分为两个阶段：

第一，象的阶段。

物生而后有象。

第二，数的阶段。

滋而后有数。

在这两个阶段之间，有一个由象到数的产生过程，这一过程是：

象而后不滋。

即从单一的象向多数的象的增长过程。也即“滋”。滋即滋生、生长、增加等含义。

而在此之前，韩简侍特地讲了“龟，象也；筮，数也”。这种龟和筮的分类乃在于说明：

第一，他认为先有龟卜，后有筮法。

第二，他认为象是龟卜的核心所在，数是筮法的核心所在。

在这两点的基础上，他的象数思想是：

第一，象是物存在的外在属性。

第二，物的增长过程表现在外的就是象的增长过程。

第三，数是象的增长过程中产生的一种计量标准。

第四，象数思想是在龟卜和筮法中产生出来的一种对自然和社会、人生之吉凶祸福的判定方法。

他的这种象数思想显然有别于《易传》中的象数思想。这种思想很有可能是从殷商时代的巫史们思想中产生、发展而来的。从总体上看，这种思想必然有其外在的表现物：如卜法或有别于筮法的象占、数卜等方法。因为他提出了一种不同于《易传》的象数思想，而《易传》中的象数思想是对筮法的高度总结，因此《左传》中的理论也应该是对另一种占筮方法的总结。

在这一理论中，“滋”的概念的产生和运用犹其具有独到的效果和价值。它说明了从物的象到物的数之间的发展，有一个不可缺少的中间环节。这一中间环节是事物发展变化的过渡和中介，它又是由具象到抽象变化、由事物外在属性到事物群体组合变化的描述轨迹。

因此，《左传》的象数思想：先象后数，以滋为中介，代表了一种异于《易传》的体系。但由于《易传》在以后学术地位的升高，加之《左传》的象数思想后继乏人，才造成了《左

传》象数思想的默默无闻。

### 小结：

《左传》提出了由象到数的象数学思想，它也是两个阶段，但以象的阶段在前，而数的阶段在后。并且又认为这种思想是在卜法和筮法中产生出来的一种对自然、社会和人生之吉凶祸福进行判断的方法。它完全不同于《易传》中的象数学思想。

## 第三节 现代学者的看法

现代学者对于《易传》和《左传》，极少有人对此二书的象数思想进行深入研究。现代人研究《易传》，更多的是注重它的哲学思想，研究《左传》，则又注重对此书中所引卦爻辞和占筮法的研究，缺乏对这二部书的象数思想进行细致深入地研究和阐述。（实际上，我在下编第一章筮短龟长的筮法信仰中已经对《左传》中的象数思想进行了研究，而本章则只是重点研究由象到数和由数到象的两派象数思想。）但是，也有一些学者对这一问题提出了一些看法，尽管不成体系而又只是只言片语，但毕竟代表了现代学者们的一些观点。

如，余敦康教授《从〈易经〉到〈易传〉》一文中说：

筮兆的象征意义形成了卦象说，而龟兆的象征意义始终不成系统，这在很大程度上是由卜法和筮法的占卜道具不相同所造成的。龟甲裂纹的变化受了刀钻火烤等物理因素的影响，没有一定的规则，因此，人们不可能把龟兆编排成一个整齐系统，也无法把龟兆的象征意义固定下来。……拿春秋时期的卦象说和《易传》中的卦象说来比较，虽然二者所象征的事物大体相同，但是性质上却有根本的区别。这是宗教巫术和哲学的区

别<sup>①</sup>。

余敦康教授的这种观点的确要比其他人的研究出发点，强出很多。但实际上这种区别从本质上讲是由象到数和由数到象的两种象数观的区别，并不仅仅是宗教巫术和哲学的区别。而且这种说法也有其空泛的一面。

李镜池教授《左传、国语中易筮之研究》一文中，认为：

被尊为经书的《周易》与作占筮用的《周易》是不同的：一个是算术时代，一个是哲理时代。因为时代有先后，所以解释就有异同；因为解《易》之人的派别不同，所以他们的观点就有差别。……不从占筮说，而从哲理说，则《易传》又有它的比较高深的道理在。《左》、《国》所载春秋时人对于《易》的说解，一面要顾到占筮，一面则引伸发挥；《易传》虽说解经，实是借《易》来发挥他们的封建伦理思想，为统治者宣教，其重点已经转变了<sup>②</sup>。

李镜池教授的这种观点，并没有真正深入到《易传》和《左传》的理论核心，只是停留在表面上。他写此文时正是三十年代，中国社会的动荡不安和古史辨学派的草创初期的急躁情绪，使他不可能对这一问题进行深入细致的研究。

近人尚秉和《周易尚氏学》：

《易》之为书，以象为本，故《说卦》专言象以揭其纲。《九家》逸象、孟氏逸象一再引其绪。而象学宏深博大之义，唯《系辞》能发挥之。……再溯之春秋人言《易》者，亦无一字不根于象，且于《易》用正用互用覆之法，亦无不依样揭出，……其春秋人谈《易》象者，尽在《左氏》、《国语》<sup>③</sup>。

应当说，尚秉和的这一观点是十分准确的。对象的研究，的确如尚秉和所说的那样。但只可能他太拘泥于卦爻辞和《左传》中的象辞和卦象二者了，而忽视了对象和数之关系的研究。他的易学思想是以象为主的象数派易学，而不是以象和数二者

为主的象数派易学。未免太重于象而轻于数了。

高亨教授《周易杂论》：

春秋时人用《周易》占筮人事的时候多，引《周易》论证人事的时候少；也说明春秋时人基本是从占筮角度来利用《周易》，但已经开始从哲理角度来理解《周易》了。这个时代，《周易》已经由筮书领域开始跨入哲理著作的领域。到了《十翼》，《周易》经传虽然没有脱离占筮，然而已经以论述哲理为基本内容。……《十翼》大讲每卦各爻的爻象和爻数，而《左传》、《国语》不讲爻象和爻数。不如说：根据爻象爻数来解释爻辞，是《十翼》作者的创造。这又是一个异点。因此，可以认为《左传》、《国语》的《周易》说是卦象与义理的综合，《十翼》的《周易》说是象数与义理的综合<sup>④</sup>。

高亨教授的这种观点，只是停留在对《左传》和《易传》中出现的占筮例子和引用卦爻辞的表面分析，他对变卦的理解，对象和数之关系的理解，和事实相差太远。他更多的是对文字的考证。而且，一旦他解释不通，就对卦爻辞原文加以修改，认为传抄致讹。而他的修改经文用字的说法，主观臆断性太强，经不起考证和检验。

综上所述，对《易传》和《左传》中象数思想的研究，现代学者还远远没有注意到这一问题的重要性。已经产生的个别论述，多只是做表面文章，缺乏深入细致的分析和立论。

### 小结：

现代学者对《左传》和《易传》中两种象数观，缺乏认识，没有深入地研究。他们只是注意它的哲学思想及引用卦爻辞的占筮分析，没有发现这两部书在本质上的象数学差异。

#### 第四节 两种象数观的比较研究

本节将对《易传》和《左传》的象数思想进行比较研究，这种研究将有助于理解筮法及《周易》哲学的本质特征。

我先将要比较的内容，制成表格，以方便于比较和研究。此表如下：

《易传》和《左传》的象数观比较表

书名	《易传》	《左传》
观点	是故《易》，逆数也。极其数，遂定天下之象。	物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。
中介	无。	滋。
归纳	由数到象。	由象到数。
过程	数的阶段和象的阶段。	象的阶段、滋的象段、数的阶段。
先后	数先象后。	象先数后。

通过上述表格，使两种象数观更加明确、更加突出。在《左传》作者看来，只有先有象，再有数才是合乎常情常理的，是“数”——这个数是规律、法则的代名词。而《易传》作者显然认识到这一特点，他才提出“逆数”说，即对正常的规律和法则的背叛，和常情常理相逆。他认为筮法和《周易》对世界的认识则正是这种由数到象的过程，是逆于常规常理的规律、法则的，这才是“逆数”说的原始内涵。中国古代的道教信徒，把“逆数”解释成“顺为凡，逆为仙”的说法，是误解，是望文生义，完全不符合事实。

《易传》的象数思想并没有提出任何中介，而《左传》的象

数思想中却有一个中介“滋”。这一中介的产生，意义重大，它表明《左传》的象数思想有一条独立而完整的认识论，这种认识论有着极其明显的唯物论色彩，宗教色彩和神秘主义思想明显削弱。而《易传》中的这种由数到象的思想，是客观唯心主义的反映，它的宗教色彩和神秘主义思想极其浓厚。

《易传》中由数到象的形成，有着“人谋”和“鬼谋”共同作用的过程。即：

人谋鬼谋，百姓与能。

而《左传》中由象到数的形成，只有一个由单一的象向群体的象的增长变化过程。即：

象而后有滋。

而人谋鬼谋的过程是筮法具体的技术过程，它不是由数到象的中介。但是滋的过程则恰恰是由象到数的中介。

尽管《易传》中的象数思想有着客观唯心主义和神秘主义思想倾向，但它的产生还有重大的意义，相对于龟卜而言，它代表了早期人的理性意识的成熟，而《易经》卦爻辞则是这一理性意识的兴起。而《左传》中的象数思想虽然有明显的唯物论倾向，但是它是从龟卜和筮占的方法中产生的，在一定程度上，是对龟卜意识的肯定和回归。

《左传》中这种象数思想，远有以下几个问题尚待解决：

第一，是否存在另一套占筮方法？

比如《左传·襄公九年》：

穆姜死于东宫。始往而筮之，过“艮”䷳之八。史曰：“是谓《艮》之《随》䷐。《随》，其出也。君必速出！”

何谓“遇《艮》䷳之八”？古今诸多注家的解释，五花八门，但都不符合原义。

以目前材料来看，尚不能给以回答。我怀疑这是另一套占筮方法，是《左传》中由象到数的象数思想的反映。因为这里恰恰是先讲象（遇《艮》䷳）后讲数（之八），完全符合《左传》中的象数思想，而和《易传》中的象数思想完全不同。

第二，《易传》和《左传》两种象数思想方法中，哪一种先产生的？这二者有无借鉴和互补关系？

第三，《左传》的象数思想在春秋以后有无继承和发展，又为何失传了？

这些都有待于以后加以研究和解决。

### 小结：

对比两种象数思想，可以深入地认识《周易》的“逆数”说的本质特征。而《左传》中由象到数的中介“滋”，代表了一个独立的、有唯物色彩的认识论思想。而作为由数到象的《易传》，在此就有很明显的客观唯心主义倾向。《左传》中象数思想的出现，还涉及到了筮法及其在以后的存在、发展等问题，都有待于今人给以研究和回答。

### 本章结论：

本章研究先秦时两套象数思想，《易传》为代表的由数到象说，和《左传》为代表的由象到数说。这两套象数思想各有其意义：由数到象说反映了由单纯筮法向宗教思想和早期人类理性意识的统一。有明显地客观唯心主义成分。而由象到数说反映了独立于《易传》之前的、有着唯物主义认识论色彩的象数学思想。在此基础去分析和研究《左传》中的占筮卦例，可以找出这两派思想作用的痕迹。相反，现代很多学者却只注意分析研究《左传》中的占筮卦例，而没有发现这中间有两种象数



思想的区别。

注释：

①见《中国哲学》，第7辑，三联书店，1982年第1版。

②李镜池《周易探源》，中华书局，1978年第1版。

③尚秉和《周易尚氏学》，中华书局，1979年第1版。

④高亨《周易杂论》，山东人民出版社，1962年第1版。

## 第七章 孔子和《周易》关系考

这是一个非常古老的问题。孔子和《周易》的关系，大致有如下四点：一，孔子作卦爻辞说。二，孔子作《易传》说。三、孔子读《周易》而“韦编三绝”说。四、老子是孔子的易学老师说。并非仅仅是孔子作《易传》说这一点而已。对孔子和《周易》之关系的研究，是《周易》早期发展史上的重大课题。研究中国易学史、研究《易传》的哲学思想必须从这里开始。而且，研究周易发生学，也必须借助于《易传》才能顺利地进行。

本章将重点研究这一问题。限于本书的内容，关于《易传》一书的综合研究，留待以后另有专书予以阐述。

### 第一节 孔子读《易》考

研究孔子和《周易》问题的起点，古今中外的学者多是从《易传》和《论语》的思想之比较研究入手，而我则认为应当先从考证孔子是否读过《周易》这一历史事实入手。

对这一问题，迄今为止，最为权威的记载是《史记·孔子世家》。如下：

孔子晚而喜《易》，……读《易》，韦编三绝。

这里面有三个问题：

第一，“晚而喜《易》”说是晚年时喜欢研究《周易》，还是从晚年开始喜欢研究《周易》？

第二，孔子读的《易》书是否仅限于《周易》六十四卦，还是三易全包括在内？

第三，此时之《周易》六十四卦卦序是怎么排列的？有无爻位的九六表示法？

关于第一个问题，高明教授也注意到了。

他在《孔子的易教》一文中说：

所谓“晚”不过谓孔子喜欢《易》学较迟，司马迁并没有明说“孔子年已几七十”；何况“喜《易》”和“学《易》”不同，“晚而喜《易》”却未必是“晚而学《易》”！我们从使承认“孔子年已几七十”，才“喜《易》”、才从事于《易》学的著作；我们也不能肯定的说，孔子在这时以前，没有学过《易》<sup>①</sup>。

高明教授此说固然有道理，可缺少考证，这使他的这一观点成了推想。

孔子最晚五十岁时读《周易》，只是到了晚年，他才专心于对《周易》的研究，才“晚而喜《易》”的。详细考证如下：

①孔子问礼于老子时，即已熟知《周易》。

《孔子家语·执轡篇》：

子贡问于孔子曰：“商闻《易》之生人及万物、鸟兽昆虫，各有奇偶，气分不同。而凡人莫知其情，唯达德者能原其本焉。……是以至阴主牡，至阳主牡。敢问其然乎？”孔子曰：“然，吾昔闻诸老聃，亦如汝之言。”子贡所闻不过阴阳、牝牡、气分等《易》理，孔子则云“吾昔闻诸老聃”。孔子见老子事，详载于《史记·老子韩非列传》。如下：

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”

试将此论和《易》理比较：所谓“良贾深藏若虚”的谨慎态度和《乾卦·九三》的“夕惕”态度及九四的“或跃在渊”态

度是一致的。所谓“君子盛德，容貌若愚”的谦逊态度和《谦卦》各爻是一致的。即“谦谦”和“劳谦”，这样才能“君子有终”。否则便是“亢龙”而“有悔”了。所谓“是皆无益于子之身”就灭要有所损益。这又是《损卦》和《益卦》的思想。只有这样，才可以达到《益卦·初九》所说的“利用为大作”。可见老子所讲实际上是《易》理思想。孔子至晚从这时起，就已熟悉了《周易》思想。孔子见老子时，孔子已五十一岁了。所以孔子才说“五十而知天命”和“五十以学《易》”。五十即五十一岁的省略称呼。

②孔子自述是从五十一岁于始学习《周易》的。

《论语·述而》：

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”

关于这句话，有个著名的鲁论问题。即鲁论版本《论语》为：

子曰：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”

这两种版本的取舍，我以为显然鲁论是错的。从文字上看，马叙伦教授《读书续记》中考证：

《论语》仲尼自叙十五至七十事甚明，岂待五十以学乎？鲁读易为亦。鲁借亦为易，如可使治其赋也。鲁读赋为传，借传为赋也。亦将以为可使治其传乎？五十以学《易》，与五十而知天命义正相符<sup>②</sup>。

从内容上看，宋代程颐《河南程氏遗书》中认为：

先儒谓孔子学《易》后可以无大过，此大段失却文意。圣人何当有过？如待学《易》后无大过，却是未学《易》前，当有大过也。此圣人如未当学《易》，何以知其可以无过？盖孔子时学《易》者支离，《易》道不明。仲尼既修他经，惟《易》未当发明，故谓弟子曰：“加我数年，五十以学《易》。”期之五十，然后赞《易》，则学《易》者可以无大过差，若所谓赞《易》道而点八索是也。

高明教授《孔子的易教》一文也分析说：

至于《释文》所载《鲁论》，读易为亦，是《鲁论》原文也作“易”，只不过读成“亦”的通假字，改属下句。陆德明已知《鲁论》的不可信，仍从古论，以《易》为《周易》，仍属上句<sup>③</sup>。

津田左右吉博士《论语と孔子の思想》：

いはゆる鲁论ではてのてとばのうちの“易”が“亦”になつてゐたやうに、郑玄がりつてゐる。“亦”でも意义は通じなくもりやうであり、特に“可以无大过矣”の意义はそれによつてはつきりするが、“五十以学”で句をきつて、それを孔子のてとばとするには、むりがあるやうである。後にりふやうに、孔子はたえず学をつとあ、りつまでも修养を怠らなかつたに人のやうに、語られてはゐるが、もっとわかり時にその学がーおできてゐるにやうに考へられるからである。てれがほ、んとうの孔子のてとばどあるがどううは別問題として、孔子のてとばとして見るばあひ、かう考へられるとりふのである。もつとも、てのやうなてとばは、どうにども解释が加へられようら、それはともかくもとして、司马迁の用ゐた本には“易”と书りてあつたにさがひなりので、それがたあなあのやうなりひかへがあられたのである<sup>④</sup>。

故可证鲁论版本是错的。

③《论语》中也明确记载了孔子引用卦爻辞的话。可证他对《周易》精熟之极。

《论语·先问》：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！‘不恒其德，或承之羞。’子曰：“不占而已矣。”

这是对《恒卦·九三》的引用。也可以证明孔子确实对《周易》下了很大功夫，才会出口引用卦爻辞。而且他这时已将卦爻辞用来说明人生哲理，脱离了卜筮痕迹。

关于第二个问题，要确定孔子只读《周易》还是《连山》、《归藏》也一起读？

这个问题，仅就目前的资料来看，孔子只读《周易》的可能性大。至少，他对《周易》的重视还在对夏商二易之上。因为《周易》属周礼的一部分。见《左传·昭公二年》：

二年春。晋侯使韩宣子来聘，且告为政，而来见，礼也。观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王也。”

这里把《周易》归入《周礼》的范围。而没有把夏商二易归入《周礼》的范围，很说明问题。只是在今本《周礼》一书中才有夏商二易，这和《左传》的记录是两回事。

在孔子之前，《周易》远没有被称为经的记录。而后代人注重《周易》更多是由于孔子的关系。《周易》成为经书以后，则夏商易书也随之而倍受重视起来。可知，从历史文献的记载上，从我的上述分析上可以得出：孔子只读了《周易》。夏商二易和他没有太大的联系。

关于第三个问题，孔子所读的《周易》卦序是怎样排列的？有无爻位的九六表示法？

这同样也是一个非常难以解答的问题。

我们知道《左传》和《国语》中引用卦爻辞时用“遇口之口”的形式来表示爻位，比较早地出现爻位的是在《易传·屯卦》中：

六二之难，乘刚也。

这说明一个问题：

也即，《左传》、《国语》中没有爻位的九六表示法而《易传》中却出现了这一表示法，它暗示着：

①《易传》作者是爻位的九六表示法创立者。

②《左传》和《易传》是两套完全不同的象数思想体系，

《左传》是由象到数，所以用“遇口之口”的形式，而《易传》是由数到象，所以用九六表示法。二者互不干涉，但由于孔子和儒家学派占领导地位，导致九六表示法取代了“遇口之口”表示法。

③爻位表示法的形成，经历了由“遇口之口”向九六表示法的过渡。《易传》作者只是这一表示法的使用者和推广者。

上述三种观点中，只能有一点是对的。

我赞成③。关于②，限于目前资料太少，而且此观点又是我首次提出，在论据还不十分充分的情况下，暂时以③为准。希望以后会有考古材料出土加以证实。

综上所述，孔子所读之《周易》版本，这时候很有可能远没有产生爻位的九六表示法。

关于卦序，如果孔子所读之《周易》就是今本卦序的话，则《序卦》只是对卦序的说明而不是修定。如果不是，则《序卦》是孔子或孔子后学依儒家思想对卦序进行重新修定。《史记·孔子世家》中肯定是经孔子重新修定的。这一观点目前可以接受。即今本卦序经孔子和孔子后学重新修定而成，而孔子所读之《周易》卦序今已不可考证。马王堆帛书本卦序未必就是孔子所读之《周易》卦序。详细考证，请见第四章卦序排列之研究。

## 小结：

根据古代文献的记载，孔子确实读过《周易》，而且老子还向孔子讲述过《易》理。孔子曾引用卦爻辞作为论述其思想的证据。古代的《鲁论》问题不能成立。孔子所读之《周易》的版本和卦序问题，现已不得而知。

## 第二节 传统的孔子作《易传》说质疑

《易传》，又称《十翼》、《易大传》。它包括以下七种十篇：《系辞》上、下篇，《彖》上、下篇，《象》上、下篇，《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。

首次提出孔子作《易传》说的是《史记·孔子世家》：

“孔子晚而喜《易》、序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰：“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”

有以下两个问题，值得注意：

第一，为何不提《序卦》、《杂卦》？

第二，“序”字在这里准确的含义是什么？

古代的学者们大多以此为孔子作《易传》的根据。

例如，唐代孔颖达《周易正义》：

其《彖》等《十翼》之辞，以为孔子所作。先儒更无异伦。

宋代李过《西谿易传》：

近世学《易》者则曰：“夫子五十而后学《易》，则并未可以据言也。”不知五十以前皆潜心文王之日月也。曰：云尔者，盖五十以后始尽得文王之心，于是始作《彖》、《象》、《文言》、《系辞》等。曰：“无大过”者，谓无大过差于文王之心也。

明代张岱《夜航船》：

孔子作《十翼》。

清代惠士奇《易说》：

《易》始于伏羲，盛于文王，大备于孔子，而其说龙存于汉。不明孔子之《易》，不足与言文王。不明文王之《易》，不足与言伏羲。舍文王孔子之《易》而还问伏羲，吾不知之矣。



这是对孔子作《易传》说的肯定派观点。

宋代欧阳修是著名的孔子作《易传》说的否定派学者。他在《易童子问》中反驳说：

《系辞》、《文言》、《说卦》而下，皆非圣人之作。而众说淆乱，亦非一人之言也。昔之学《易》者，难取以资其讲说，而说非一家，是以或同或异，或是或非。……《文》曰：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。”是谓《乾》之四德。又曰“《乾》元者，始而亨者也。利贞者，性情也。”则又非四德矣。谓此二说出于一人乎，则殆非人情也。《系辞》曰：“河出图，洛出书，圣人则之。”所谓图者，八卦之文也。神马负之，自河而出，以授于伏羲者也。盖八卦者，非人之所为，是天之所降也。又曰：“包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”然则八卦者，是人之所为也，河图不与焉。斯二说者已不能相容矣，而《说卦》又曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”，则卦又出地蓍矣。八卦之说如是，是果何从而出也？谓此三说出于一人乎，则殆非人情也。人情常患自是其偏见，而立言之士莫不自信；其欲以垂乎后世，惟恐异说之攻之也。其自肯为二三之说以相抵牾而疑世，使人不信其书乎？故非人情也。凡此五说，自相乖戾，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎？

最后，欧阳修的结论是：

余之所以知《系辞》而下非圣人之作者，以其言繁衍丛脞而乖戾也。

可见，对于《史记》的记载和对《易传》的分析，产生了对《序》字本义的两种理解。但是，欧阳修只否定了《系辞》以下各篇，而没有否定《彖》、《象》、《文言》三种五篇。因为这

三种五篇文章已分别掺入六十四卦各卦中，只是《系辞》、《杂卦》、《说卦》（也可以包括《序卦》）附于卦后，组成《易传》的主干。另外，欧阳修否定孔子作《易传》是为了维护的形象，而不是为研究《易传》的成立及其思想。

### 小结：

因为《史记》记载上的原因，使古代学者对孔子是否作《易传》问题分成肯定和否定两派。而以欧阳修的否定说对以后影响较大。但两派观点都缺乏力证，漏洞百出。

## 第三节 现代学者的看法

和《易经》相比，现代学者更喜欢研究《易传》。不过，他们研究《易传》和古代学者对《易传》重视不太相同。古代易学家们重视对《易传》的研究，是为了阐述孔子和儒家的正统思想。而现代学者研究《易传》，是因为它的本体学说和辩证法思想达到先秦时代哲学发展的最高水平，并启迪了后代思想家，构成了中国哲学思想发展史的方向和骨架。

现代学者对于孔子和《易传》的关系，明显地分成肯定说、否定说、调和说三派。

首先是肯定说。

金景芳教授是持此说的著名学者，他在《周易讲座》、《学易四种》<sup>⑥</sup>等书中力主此说。他的学生吕绍纲教授也在新著《周易阐微》<sup>⑦</sup>中继续倡导这一观点。其论述详细而繁琐，并逐一批驳了欧阳修等人的观点。限于篇幅过长，不便于引述。

德富猪一郎教授《汉籍を观る》：

孔子は十翼を作り、之を传と云ふ。……班固が“孔子晚

にして易を好み、之を読んで韦编三にび絶つ。之が传を作る。即ち十翼でめる”と云ひ……我国に于てむ、伊藤仁齐父子は、十翼を以て孔子の作にめらずと为してゐる。然るに、司马迁が孔子世家に于て“孔子晩にして易を喜び、彖、系、象、说卦、文言を序す”と云ふてゐるのは、是れ孔子が晩年十翼を作つにことを言ふのでめらう。论语には“我に数年を加せば、五十以て易を学び、以て大过无かるべし”とめる。是れ论语の言は史记の文と暗合するもの。十翼を以て孔子の作にめらずと云ふは、深く史记の文を究めざるの説でめらう<sup>⑧</sup>。

其次は否定説。

冯友兰教授《〈易传〉の哲学思想》:

旧説《十翼》都是孔子所作。其实这些篇并不是一个人作的，也不是一个时候的作品，大概说，是战国末和秦汉之际儒家的人的作品<sup>⑨</sup>。

李镜池教授《周易探源》

我们可以肯定地说，《易传》不是孔子作的。……《易传》的内容思想，跟《论语》所载的孔子的思想不一样，证明它不会出于孔子之手。孟子私淑孔子，极力为孔子宣传，但他只说孔子作《春秋》，不说孔子著《易传》<sup>⑩</sup>。

丸山松幸教授《易经》:

これらは、战国時代末期かう汉代初期までの間に、主として儒家の学者たちによつて次第に作り上げられたものと推定されている。传统的には孔子の作と伝えられてきなが、これは、后世の学者が十翼に权威を持たせゐるための假托にすぎない。

最后是调和説。

郭沫若教授《中国古代社会研究》:

总之，孔子是研究过《易经》的，他对于《易》理当然发

过一些议论，我们在《易传》中可以看出不少的“子曰”云云的话，这便是证据。大约《易传》的产生至少是如象《论语》一样，是出于孔门弟子的笔录罢<sup>①</sup>。

范文澜教授《中国通史简编》：

孔子曾用大功夫钻研卦辞、爻辞，作为儒家哲家思想传授给弟子。孔子讲说记录及后来《易》家大师的补充，总称为《易传》或称《十翼》<sup>②</sup>。

黄寿祺教授《从〈易传〉看孔子的教育思想》：

特别是《系辞》、《文言》中所引“子曰”的言论，更无疑是孔子弟及其后学所纪录的孔子言论，可以与《论语》之文同等看待，是可以肯定和孔子有关系的<sup>③</sup>。

上述诸家之说，代表了现代学者对孔子和《易传》的最新观点，就已出版的著作和已发表的论文来看，持否定说的人占多数。而调和说的观点在肯定孔子研究过《周易》之时，却把《易传》著作权送给孔子后学，只是又肯定了其中有不少见解出自孔子。这实质上也是否定说，只不过是一种修改，调和后的否定说。

但上述三说也有相同处：都肯定了孔子曾经研究过《周易》，并对《周易》发表过一些见解。但却不能彻底解决在这一问题上的种种疑问。因此，有必要对这一问题进行认真地考证和探索。

具定说的主要论据是：

①《史记·孔子世家》的记载是可信的。

②《论语》中也有孔子讲《周易》的记载。而且还不止一处出现。

③《孔子家语》及《史记·孔子世家》中都有孔子向老子问礼的记载，而《周易》正属于礼的一种。

④今本《易传》中的“子曰”显然是孔子所讲的话。和

《论语》思想是一致的。

⑤今本《易传》中的思想和孔子的思想并不矛盾。

⑥马王堆帛书本《易传》中有一些“子曰”和“二三子问”是今本《易传》所没有的，但这些内容和思想却和孔子的思想一致，而且还记载了不少孔子和弟子们研究《周易》的对话。

否定说的主要论据是：

①《论语》中记载因为版本问题，不可相信孔子读《易》一事。

②孟子从不提《周易》和孔子作《易传》之事。

③《易传》各篇观点矛盾，不是一人所作也不是一时所作。

④《易传》中的“子曰”是指先生说，而不是指孔子说。

⑤《易传》中《说卦》以下三篇晚出。

⑥《史记》中记载有汉代刘歆等人作伪的可能。

调和这二者以求圆融和贯通的就是调和说的论点。

调和说的主要论据是：

①孔子确实研究过《周易》。

②《易传》中的“子曰”有些是孔子思想有些是孔子后学却托名于孔子的话。

③《易传》是孔子、孔子后学集体创作的产物。

④马王堆帛书本《易传》中对孔子讲《周易》的记录也证明了孔子和《易传》的关系。

⑤《史记》和《论语》的记载是可信的。

这三大派观点的取舍，我将在下一节中给以全新的考证和评估。

小结：

现代学者对孔子和《易传》之关系的研究，分为肯定派、否

定派和调和派三种。但大多肯定孔子研究过《周易》，而涉及到《易传》的作者问题，就各抒己见了。但三派观点成立的论据却并非无懈可击。因此，在帛书本《易传》出土的今天，有心要重新考证孔子和《易传》的关系问题。

#### 第四节 孔子和《易传》的成立考

这一节，对于孔子和《易传》的关系，我将给以全新的考证，并提出自己对这一问题的看法。它包括四个内容：一．“序”字本义考。二．不提《序卦》、《杂卦》之原因。三．《易传》各篇之来历。四．孔子和《易传》的成立。

首先，对“序”字本义进行考证。

汉代许慎《说文解字》：

序，东西墙也。

这是序字的名词意义。作为动词使用时，清代玉裁《说文解字注》：

次弟谓之序。经传多假序为叙。《周礼》、《仪礼》序字注，多释为次弟是也。

可见“序”的动词意义指整理、編集。而在《史记·孔子世家》中，即指对《彖》、《象》、《系》、《文言》、《说卦》的整理、編集。《论语·述而》中说孔子是“述而不作，信而好古”。前者讲他对前人思想的阐述，后者讲他对前文化成果的喜好和信赖。只有在这一意义上理解“序”字本义和动词意义才是对的。所谓孔子作《易传》、《史记》作者并未如此说，而是汉代儒生们的一厢情愿。《汉书》作者未加深究，也以为是指孔子作《易传》，这都是误解了《史记》作者的本义。说孔子作《易传》和说孔子作《论语》一样不切实际。但不能因此就否定了

孔子和《易传》的关系。

以此来检查今本《易传》它的材料来源是由以下几个部分组成：

- ①前人读《易》心得，被孔子赞同而记录下来。
- ②同代人读《易》心得，被孔子赞同而记录下来。
- ③孔子自己读《易》心得，被他自己和后学记录下来。
- ④孔子后学读《易》心得被记录下来。

《易传》的“子曰”百分之百是孔子读《易》的心得。因为孔子是“述而不作”，但他“读《易》，“韦编三绝”，他对弟子们《恒卦·九三》的论理意义，都说明他对《周易》有自己的见解。所以《易传》中特地用“子曰”以示和其他内容有区别。这里的“子曰”只能是“孔子说”对孔子和《易传》的关系持有肯定和否定的态度都是不当的，而目前的调和说又缺乏力证。本节全部内容即是建立一个全新而有说明力的调和说。

《易传》中的“子曰”，共有

①子曰：“《易》，其至矣乎？”

②子曰：“君子居其室、出其言善，则千里之外应，况其迩者乎？”

③子曰：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利逝金。同心之言，其臭如兰。”

④子曰：“苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。”

⑤子曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。”

⑥子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

⑦子曰：“乱之所生也，则言语以为阶。君子不密则失臣；臣不密则失身；凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”

⑧子曰：“作《易》者，其知盗乎？”

⑨子曰：“知变化之道者，其知神之所为乎？”

⑩子曰：“《易》有圣人之道四为，此之谓也。”

⑪子曰：“夫《易》，何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”

⑫子曰：“佑者，助也。天之所助者，顺也。人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以《自天祐之。吉。无不利》也。”

⑬子曰：“书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？”

⑭子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

⑮子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？”

⑯子曰：“非所困而困焉，名心辱。非所据而据焉，身心危。既辱且危，死期将至，妻其可得见耶？”

⑰子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器之也，射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？”

⑱子曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不动，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：‘屡校灭趾。天咎。’此之谓也。”

⑲子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。”

⑳子曰：“德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。”

㉑子曰：“知几，其神乎？”

㉒子曰：“颜氏之子，其殆几乎？有不善者未尝不知。知之未尝复行也。”



②③子曰：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。”

②④子曰：“乾坤，其《易》之门耶？”

②⑤子曰：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名；遁世无闷；不见是而无闷；乐而行之；忧则违之”；确乎其不可拔；潜龙也。”

②⑥子曰：“龙德而正中者也。庸言之信；庸行之谨；闲邪存其诚；善世而不伐；德博而化；君德也。”

②⑦子曰：“君子进德修业。忠信，所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕。虽危，‘无咎’矣。”

②⑧子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也。故《无咎》。”

②⑨子曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天上，亲上；本乎地者，亲下。则各从其类也。”

③⑩子曰：“贵而无位，高而无民；贤人在下位行也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。”

上述三十句，是今本《易传》中的“子曰”之话，从文义、用语、语气、行文方式完全和《论语》中的“子曰”之话一样，而在“子曰”之后的一些解说，显然是孔子后学对“子曰”所作的注解。

可惜，这种对比性研究却被古今诸多学者所忽略。上述三十的详细考证论和《论语》中“子曰”的比较研究，限于本论文的性质，留待以后在《易传的成立和它的哲学思想》一书《〈易传〉的‘子曰’和〈论语〉的‘子曰’之比较研究》一章中，加以论述。

综上所述，《史记·孔子世家》中对孔子和《周易》关系的

记载，是十分可信的。而对这些记载产生误解则出自“独尊儒术”之后汉代儒生笔下。如《汉书》及《乾凿度》等书中就改成孔子作《易传》，致使造成千古易学史上的种种疑惑。以今天的术语来说，《易传》是孔子为主编辑、注释，而经后学加工、润色的。

接下来的问题是：为何《史记·孔子世家》中没有提到《序卦》和《杂卦》。对此问题，可以有四种答案：

①《序卦》、《杂卦》乃后出。

②《序卦》、《杂卦》不提是省略的笔法。

③《序卦》、《杂卦》此时虽已产生，但尚未加入《易传》行列中。

④《说卦》中包含《序卦》、《杂卦》。

关于①，王开府教授“周易经传著作问题初探”：

《史记》无言《序卦》，殆亦后作。……至《杂卦》之名，《汉书》不载，东汉诸书亦未称引<sup>⑩</sup>。

沈颺民先生《〈周易〉管见》：

《序卦传》较晚出，疑是秦汉之际的作品。……至于《杂卦传》最晚出，较《序卦传》还要晚些，疑是汉代的作品。

李镜池教授《周易探源》：

《说卦》、《序卦》与《杂卦》——在昭宣后。

关于②，古代就有人持此说，但现代学者对此说多不采纳。这里注明此说之存在<sup>⑪</sup>。

关于③，古今学者尚无人提出此说，我在这里首次提出，只是说明从《史记·孔子世家》的文中，可以推导出逻辑上的可能性。具体的考证，要靠地下文物的出土才可以证实。

关于④，清代就有不少学者提倡此说。例如，戴东原《周易补注》：

《说卦》分之为《序卦》、《杂卦》。

现代学者大多也不信此说。

解开这一迷案，我认为应从以下三点入手：秦始皇焚书、河内女子得逸书、此两篇之性质。

《史记·秦始皇本记》：

天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诃守、尉杂烧之。……所不去者，医药、卜筮、种树之书。

又见《汉书·艺文志》：

及秦燔书，而《易》为筮卜之书，传者不绝。

古今所有的学者看到这两条史料就不再有任何疑问了。其实不然。这里面疑难甚多。

①《易传》是儒家之书，是“百家语”范围的，是烧了还是没烧？

②“所不去者”中的“卜筮”之书包括《易经》自是无疑，是否也包括《易传》。

③《周易》因为是“筮卜之书”才“传者不绝”，但传不传《易传》？

我的看法是：《易传》在秦始皇焚书时代是众多筮书和解《周易》书的一种，它的不少思想和《左传》、《国语》是一致的，加上当时《周易》的地位并不太高，致使《易传》和其他解《易》之书以“卜筮”之名，得以保存。即《易传》完整地保存下来。

《论衡·正说》：

至孝宣皇帝出时，河内女子发老屋得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。

又见《隋书·艺文志》：

及秦焚书，《周易》独以卜筮得存。唯先《说卦》三篇，后河内女子得之。

这就是古今学者认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》晚出的证

据。

但此证据不可全信，理由如下：

①《论衡》中并未说：“逸《易》”的一篇就是《说卦》或《序卦》，或《杂卦》。

②《说卦》三篇是指《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇，还是指《说卦》上篇、《说卦》中篇、《说卦》下篇这种形式的三篇？

③《隋书》可证据证明河内女子所得的“逸《易》”一篇即《说卦》三篇？汉代人不知道反而隋代人知道、一篇成了三篇，这太荒唐了？古人著书、读书，不时也有不求甚解又主观臆断的现象。

我的看法是：这里的“逸《易》”和“《说卦》三篇”和今本《易传》各篇没有任何关系。这里所谓《说卦》和今本《易传》中《说卦》名同而文异。即河内女子所得的《说卦》是秦始皇时代以前人讲说《周易》的逸书。当时，各家有各家的《说卦》和《序卦》，以及《杂卦》。但因为儒家的《系辞》包括了对筮法的讲解，而另外几篇传文，又几乎将今本《周易》的各个方面都讲到了，致使在义理大兴的诸子时代，其他家易学学派只好去从义理角度去阐述《周易》，形成他们自己的《说卦》、《序卦》和《杂卦》，造成了这些书中“百家语”性质远远大于今本《易传》，落得个赴汤蹈火的下场。

今本《序卦》、《杂卦》的性质，《序卦》明显地是儒家思想的反映。而《杂卦》应起源甚古，是夏商周三代易学对六十四卦卦义的探索的结晶。它在文体上多是四言一句，近似《诗经》，它讲的卦义和另外的《易传》传文不一致处甚多，相矛盾处甚多，简洁而古朴处甚多。应早于《易传》其他各篇。

如：《杂卦》：

“咸”，速也。

而在《序卦》中则为：

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。……

在《彖》中则为：

咸，感也。柔上而刚下；二气感应以相与；止而说；男下女……

在《象》中则为：

山上有泽，咸。君子以虚受人。

对比之下，《杂卦》文义古朴、简洁，显然是早出。

这样的例子太多了。限于本论文重点是研究《周易》的成立，《易传》的研究，留待以后再说。

到此，我可以回答为何《史记·孔子世家》中没有提出《序卦》和《杂卦》。即：

《序卦》不是出于孔子之手。而《杂卦》早出，是夏商周早期易学思想的反映，孔子对此没有进行整编修改工作，在孔子以后才正式加入《易传》行列。所以《史记》中没有提到孔子“序”的文章中有《序卦》和《杂卦》。《序卦》成于孔子之后，而《杂卦》成于孔子之前。这是毫无疑问的。

下面要解决《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《说卦》和孔子的关系问题。

《史记·孔子世家》中是这样说这一问题的：“序彖系象说卦文言”。

这句话可以有如下几种标点方法：

①序、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。

②序、《彖》、系、《象》、《说卦》、《文言》。

③序、《彖》、系《象》、说、《卦》、《文言》。

④序、《彖》、系、《象》、说、《卦》、文、《言》。

上述四种标点中，加点的字为动词。另外还有一种标点法，

即：

⑤晚而喜《易》、《序》、《彖》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。

我将这五种可能性全部列出，加以选择。

先看⑤。这种标点是假定在《史记·孔子世家》时代，或这一材料产生的时代，还没有《易传》的概念出现。只是上述各篇都已存在，为孔子所重视。其中，孔子更重视《周易》。这种标点一下子剥夺了孔子的著作人身份，也剥夺了儒家祖师爷身份，而且，《序卦》若可以简称为“序”，为何《说卦》不可以简称为“说”呢？而且《序卦》、《彖》、《象》中思想有些是不可能产生在孔子之前的。

可见，这种标点方法是不成立的。

再看④。这种方法一下子出现序、系、说、文四个动词，如何区分，《史记》作者也太累了。而且古今易学术语的简称习惯中，《说卦》和《文言》，从没有简称为“卦”和“言”的先例。

可见这种标点方法是不成立的。同样③也不成立。

再看②。只是序、系两个动词，其义是指将《彖》、《象》二传分别附于每卦之下。而这一过程不是孔子完成的，而是汉代郑玄。见《三国志·高贵乡公传》：

郑玄合《彖》、《象》于经者，欲使学者寻省易了也。

而且，以“系”字来指代对《说卦》和《文言》的写作、編集，也是不恰当的，用字不对。

可见这种标点方法也是不能成立的。

成立的只有①。

即“序”是指对《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》五种八篇文章所作的读书笔记体文章，这里面即有孔子之前学者的见解，也有同时代人的见解，以及孔子本人的体会。如《易传》中的《乾卦》四德和《左传》中的四德很接近，这是孔子

时代人的见解被孔子吸收和采纳的证据之一。而这里的“子曰”则百分之百是孔子的思想，由他本人或其后学记录。孔子临终之前，《易传》尚未定型，后学者在孔子死后办了两件大事：

第一，加工、润色了上述五种八篇文章。

第二，把《序卦》、和《杂卦》也拉入《易传》体系中。

而正因为这两件大事是孔子后学所干的，所以在孔子后学中形成了肯定和反对两大派别。肯定派即今天所知的传《易》谱系。见《汉书·儒林传》：

自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸。子庸授江东骭臂子弓。子弓授燕周醜子家。子家授东武孙虞子乘。子乘授齐田何子装。及秦禁学，《易》为筮卜之书，独不禁，故传受者不绝也。汉兴，田何以齐田徒杜陵，号杜田生，授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽微征齐伏生，皆著《易传》数篇。同授淄川杨何，字叔元，元光中微征为太中大夫。齐即墨城，至城阳相。广川孟但，为太子门大夫。鲁周霸、莒衡胡、临淄主父偃，皆以《易》至大官。要言《易》者，本之田何。

这是正统派易学。而反对派则不用《序卦》、《杂卦》，卦序也和今本不同，对上述五种八篇的整理和润色也不同，此即马王堆帛书本《易传》及帛书本六十四卦学派。今天，不少学者却以帛书本订正、修改今本《易传》，殊不知，这完全是两回事。即：对孔子的易学读书笔记体材料的整理和修改，以及卦序的排列之不同，形成了正统的肯定派易学学派和非正统的否定派易学学派。由此一来，则两汉易学发展的线索也变明白可辨了。比如汉代焦延寿易学之来源，一直不明，现在看来当与非正统的反对派易学学派有关。而所有史书中并未明确记载帛书派易学的存在，莫非真是如《汉书》所言是“得自隐士”？

## 小结：

通过对《史记》中“序”字本义的研究，证明《史记》中只是肯定孔子对《易传》进行过整理、編集。而到了汉代儒生们才正式提出孔子作《易传》。《易传》中有孔子以前之人的成果，也有孔子的看法，孔子学生的文字加工。其中《易传》中的“子曰”和《论语》中的“子曰”思想、语气的一致，证明是出自孔子之口。汉代的逸《易》和《说卦》三篇，与今本《说卦》无关。《序卦》不是出于孔子之手，而《杂卦》早出，但很晚才加入《易传》行列。《易传》的加工、润色、并把《序卦》和《杂卦》拉入《易传》出自孔子后学。孔子保存、整理了《易传》大部分内容，他的思想，以“子曰”形式记述下来。

## 本章结论：

对古代文献考证的结果，可以肯定孔子读过《周易》，并且引用卦爻辞来讲述其思想。而古今学者对孔子是否作《易传》的问题，历来有肯定说和否定说，以及调和说。但这些观点漏洞很多，不能自圆其说。其中，否定说中的鲁论问题，经考证不能成立。在对孔子和《易传》关系的考证中，对“序”字本义的研究，得出了孔子是《易传》五种八篇的整理、編集者。而《汉书》才正式提出孔子作《易传》。而《易传》中的“子曰”可以肯定是出自孔子之口。汉代逸书《说卦》三篇不是指今本《说卦》、《序卦》和《杂卦》。而是先秦时其他人讲《周易》的书上、中、下三篇。这是千古误解。《序卦》和《杂卦》经孔子后学的加工才加入《易传》中。

## 注释：

①见《易经研究论集》台湾黎明文化事业股份有限公司，1981年1月第1版。

②马叙伦《读书续记》，中国书店出版。



- ③见《易经研究论集》台湾黎明文化事业股份有限公司，1981年1月第1版。
- ④津田左吉《论语と孔子の思想》，岩波书店，昭和21年12月第1版。
- ⑤金景芳《周易讲座》，吉林大学出版社，1987年第1版。
- ⑥金景芳《学易四种》，吉林文史出版社，1987年第1版。
- ⑦德富猪一郎《汉籍を观る》，大东出版社，昭和10年7月第1版。
- ⑧见《哲学研究》，1960年第7、第8期。
- ⑨李镜池《周易探源》，中华书局，1978年第1版。
- ⑩丸山松幸《易经》，德间书店，1988年第1版。
- ⑪郭沫若《郭沫若全集》，人民出版社，1982年第1版。
- ⑫范文澜《中国通史简编》，人民出版社，1961年第1版。
- ⑬见《周易研究论文集》，北京师范大学出版社，1970年5月第1版。
- ⑭见《易经研究论集》台湾黎明文化事业股份有限公司，1981年1月第1版。
- ⑮李镜池《周易探源》，中华书局，1978年第1版。

# 下 编

## 《周易》的宗教思想



# 第一章 筮短龟长的筮法信仰

龟卜和占筮，是中国上古社会时两种重要的预测未来吉凶的方法。这两种方法的起源，一般的观念认为：都是远古传说中的伏羲所创立的。明代张岱《夜航船》一书中较为详细的讲明了中国古代常见预测方术的起源：

伏羲始制占卦龟。神农始制揲蓍。颛顼始设兆为玉兆。帝尧制瓦兆。师旷制灋。鬼谷子即王诤制镜听。汉武帝制鸡卜，令军中用之。张良制灵棋，十二子，分上中下掷。京房制易课，始钱卜。王远知制玄女课。邵尧夫拆字观梅数。后魏孙绍始推禄命。唐李虚中始探生年月日时所值生旺死衰。

这是极有代表性的观点。

但是在《周易》时代，龟卜和占筮的作用和价值却是不同的。本章重点研究这一问题。

## 第一节 龟卜和占筮并存的《左传》时代

对于原始部落而言，预测吉凶的各种占卜术极少有互相继承和更改的现象。因为占卜术和该部落中的图腾崇拜、氏族祖先亡灵、天帝鬼神观念及与此有关的各种祭仪总是紧密相关的，它是原始部落中氏族文化、宗教、政治的集中表现物之一。

《史记·龟策列传》中就此一现象，评价说：

蛮夷氏羌，虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗<sup>①</sup>。

可见，占卜术存在的重要性，要在“君臣之序”（礼）之上。

而且又依其地区、国别、民族之不同，表现出“国不同俗”的现象。

《周礼·春官》中记载：

太卜……掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。

从《周礼》这一段记述中，筮法在《周易》时代当不止一种的现象，成为当时的一个特色。甚至在《周礼》中又提出了“九筮”的分类：

九筮之名：一巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环。

九筮，清代于鬯《香草校书》中认为：

盖皆筮书之名也<sup>②</sup>。

筮法种类和繁多，并没有彻底取代龟卜。

《左传》中，使用《周易》占筮的共十八次，而其中龟卜和占筮共用的就有五次。上述四次中，有如下表现：

①僖公二十五年之卜筮：卜吉筮吉，先卜而后筮。

②成公十六年之卜筮：卜凶筮吉，先卜而后筮。以人之力量（“国士在且厚，不可当也”。）和筮占之吉为准。但结果却以卜凶为准。

③昭公三十二年之卜筮：筮吉卜吉。先筮而后卜。

④宣公十二年之卜筮：卜凶筮凶。先卜而后筮。

⑤哀公九年之卜筮：卜凶筮凶。先卜而后筮。

上述五例有两个特点：

卜筮的结果大多是一致的，不一致时以卜为准。卜筮的顺序一般是先卜而后筮。

这在《左传》中另有两例明确讲卜筮的史料可以作为傍证。如下：

①僖公四年之卜筮：卜凶筮吉。而卜人提出了“筮短龟长，

不如从长”的原则。

②襄公七年之卜筮：孟献子提出了“吾乃今而后知有卜筮”的先称卜后称筮的说法。

这两例说明了下例特点：

在卜筮活动中，一般是先卜而后筮。在卜人的判定原则中是以龟卜的兆吉为准则。

《左传》时代，正是《周易》被广泛应用于占筮的时代，是周王朝早以取得政权并战胜了殷商王朝的时代。而这时却龟卜和占筮并存，并以龟卜为最后判定标准。

而这一现象的出现乃是暗示着：

第一，在殷商时代，周王朝祖先也盛行占卜。证据是：

①《诗经·大雅·鼫》：

周原<sub>阮阮</sub>，<sub>萑茶</sub>如飴。爰始爰谋，爰契我龟。曰止曰室，筑室于兹。

②《诗经·大雅·文王有声》：

考卜<sub>维王</sub>，宅是镐京。<sub>维龟正之</sub>，武王成之。

③现今中国陕西省周原地区出土了大量的有关周祖先应用龟卜的甲骨实物史料。见王宇信《西周甲骨探论》一书。<sup>③</sup>

第二，占筮法不是周人的发明，殷商时代应当也有占筮之法。证据是：

①殷商甲骨卜辞和一些出土的青铜器上刻契的数字卦，毫无疑问是筮占的结果。如《殷墟文字外编》448甲：“田六六六”，《安阳四盘磨》：“七八七六七六”和“八六六五八七”和“七五七六六六”等等。上述各卦即现今的坤卦、未济卦、明夷卦、否卦。有关考证可见张政烺教授《试释殷周青铜器铭文中的易卦》<sup>④</sup>和饶宗颐教授的《殷代易卦及有关占卜诸问题》<sup>⑤</sup>两篇论文。

②古代史籍中所说的《归藏》为殷商易书的记载，看来是

有一定根据的。此种说法极多，比如：

《归藏》以《坤》为首，商人之易。

夏曰《连山》，殷曰《归藏》。

《归藏》殷易之说，意者桓谭，西汉人，其言近古……当有所本。

等等。

③汉代桓谭《新论》：

殷人筮有五：曰蓍。曰蒿。曰荆。曰箭。曰竹。周人始专以蓍筮、以龟卜。

因此，那种认为筮法是周人发明、卜法是殷人专利的观点也就有些不当了。与此相关，卜法和筮法显然是并存于殷周二代的。

比如：清代纪昀《阅微草堂笔记》中认为占筮法的盛行在龟卜渐废之后。他说：

古以龟卜，孔子系《易》，极言蓍德，而龟渐废。

本田成之博士、内藤虎次郎博士也持有相似的看法。<sup>⑧</sup>

但是，以上述考证和这一观点相对比，就可以看出这一观点的局限性很大，在详实的史料（尤其是出土的甲骨文字史料）面前，此说也就显得捉襟见肘了。

## 小结：

《左传》时代是龟卜和占筮并存的时期。本节通过对《左传》中卜筮记载，得出了周人先卜而后筮的卜筮顺序。同时，周人祖先大量应用龟卜、殷人祖先大量应用筮占的实证，从而推翻了传说观念中认为龟卜为殷人发明、筮占为周人发明的观点。为本章对“筮短龟长”说的探讨，奠定的基础。

## 第二节 《周礼》和《左传》的卜筮观

龟卜和筮占，究竟何者更为灵验，在《左传》时代显然已经形成了截然对立的观点：从龟派和从筮派。

从龟派的观点认为：

①卜以决疑，不疑何卜？（桓公十一年斗廉之语。）

②筮短龟长，不如从长。（僖公四年卜人之语。）

③龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。（僖公十五年韩简侍之语。）

④国之守龟，其何事不卜？（昭公五年躒由之语。）

⑤年钧以德，德钧以卜。（昭公二十六年所载先王之命。）

⑥代表著作以《左传》为首。

从筮派的观点认为：

①且夫《易》不可以占验，将何事也？（昭公十二年惠伯之语。）

②筮袭于梦，武王所用也，弗从何为？（昭公七年史朝之语。）

③凡国之事，先筮而后卜。（《周礼·春官·宗伯》中筮人之职能。）

④舍尔灵龟，观我朵颐。（《周易·颐卦》爻辞之语。）

⑤代表著作以《周礼》为首。

而上一节中引述的卜筮并存的情况下，却大多先卜而后筮的顺序，这和《周礼》中的“先筮而后卜”正相反。这正说明在实际应用中则以从龟派的观点为主导。

先卜而后筮和先筮而后卜，不仅仅是一个简单的顺序问题，它筮法信仰的特殊表现形式和其在当时的地位、价值的说明。

其实，采用龟卜和筮占，本来是有其内在神格因素在内的。



先说龟卜。

《周易·颐卦》中已有“灵龟”一语，可见在《周易》时代，龟卜的地位和影响还是很大的。

《太平御览》七百二十八卷中引今本《博物志》所缺的佚文：龟，三千岁，游于卷耳上……故知吉凶。

即以龟的长生而阅历久远作为沟通天人关系、预测未来的生理基础。具体的作法，在《史记·龟策列传》中记述：

卜先以造灼钻，钻中已。又灼龟首，各三；又复灼所钻中曰正身，灼首曰正足，各三。即以造三周龟。祝曰：‘假之玉灵夫子。夫子玉灵，荆灼而心，令而先知。而上行于天，下行于渊，诸灵数策，莫如汝信。今日良日，行一良贞。某欲卜某，即得而喜，不得而悔。即得，发乡我身长大，首足收人皆上偶。……’灵龟卜祝曰：‘假以灵龟，五巫五灵，不如神灵之灵，知人死，知人生。某身良贞，某欲求某物。即得也，……可得占。’

在具体判断中，又有方兆、功兆、义兆、了兆四种，每种详细的判断方法，今已失传。但其核心依据，则是《周礼》中所说的“辨龟之上下左右阴阳”而已。

可知，龟卜的特色乃是：以灼钻灵龟所形成的纹路作为判断吉凶的标准<sup>71</sup>。这中间，人的因素显然要听命于天命鬼神的兆示。从方法上看，现今出土的殷、周二代大量甲骨卜辞和卜骨的判定方法和上述记载是一致的。

其次再说筮占。

《周易》本身形式上是占筮之书，而用筮草占筮的原因，仍然以《博物志》的观点为最有代表性。张华，这位《博物志》一书的作者，生于晋代，却提出了下列成为易学史上定论的观点：

蓍，一千岁而三百茎，其本以老，故知吉凶。

具体的占筮方法，即如《易传·系辞》中所言：

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以

象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。

得出筮数六、七、八、九，以七、九为阳爻一，而六、八为阴爻--的原则，求得一卦六爻，再查该卦卦辞、爻辞作为判断吉凶的标准。

这里，占筮的特点是：认为筮草长生而阅历久才有灵性、沟通天人关系。但它以人的具体的筹算推衍过程为核心，这是文明开启、理性意识崛起时才可能出现的。

故此，贝塚茂树博士《龟卜と筮》中就此考证说：

笔者は殷虚卜辞の繇辞を基として筮とは元来次旬の吉凶を卜する卜旬の龟卜に于て凶兆を得に际、次旬の何日に凶事が起るかを兆によつて判定あんとする必要から起つに龟卜の补助手段であつにと考へるものである。龟卜の补助であつに筮は东周以后その手続きが龟卜に比して简单な为、龟卜から渐次分化独立し、烦杂な手続きを要する龟卜に代つて世に泛用されるに至つに。……兆竹なる神籒による判断、一种の数理による未来判断の結果を更に确实にしようとしてその说明を巫师の神托に求めてゐるのである<sup>⑧</sup>。

这种观点在古代、在现代都很有代表性。

而上述考证则恰恰说明尽管存在从龟派和从筮派两种观点，但现实的情况却以从龟派占据主导地位。这是个让人感到困惑不解的问题。解决这一问题才真正有助于理解《周易》时代的筮法信仰为什么建立在筮短龟长的基础上。

### 小结：

在春秋战国时期，存在着以《左传》为代表和以《周礼》为代表的两种卜筮观：先卜后筮以卜为主和先筮后卜以筮为主。这两种卜筮观的存在，中国古代易学史上一直没有给予足够的重

视。本节则系统地归纳出了这两种卜筮观的主要观点，进一步引入对“筮短龟长”说的研究。

### 第三节 筮短龟长说成立的研究

如果从卜筮并用的情况下，以卜为主这一判定标准使用的次数上来说明从龟派占据主导地位，也许还不够充分。本节就此进一步展开论述，探讨这一观点占据主导地位形成的原因。

在《左传》中，有四次重大事件的预测中明显表现出这种观点。如下：

#### ①僖公四年：

初，晋献分欲以驪姬为夫人。卜之，不吉。筮之，吉。公曰：“从筮”。卜人曰：“筮短龟长，不如从长。且其爻曰：‘专之渝，攘公之羴。一薰一莸，十年尚尤有臭。’必不可！”弗听，立之。

在这里，先卜而后筮。在二者出现矛盾时，就有以僖公为代表的从筮派和以卜人为代表的从龟派的对立观点。而最后以僖公的观点为主，这是王命大于天命的一个典型例子。但最后却正如卜人所言，则卜人的占示才是准确的。从筮派反而成为反例，为从龟派的信仰增加了说服力。

#### ②僖公十五年：

初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇《归妹》䷵之《睽》䷥。

史苏占之曰：“不吉。其爻曰：士卦羊，亦无益也。女承筐，亦无貺也。西邻责言，不可偿也。《归妹》之《睽》，尤无相也。《震》之《离》亦《离》之《震》，为震为火，为羸为姬。车说其腹，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。《归妹》《睽》孤，寇

张之弧，侄其从姑。六年其逋，逃归其国，而弃其家。有年其死于高粱之虚。”及惠公在秦，曰：“先君若从史苏之占，吾不及此夫！”

在这里，史苏筮占的结果是不吉，文中没有讲明是否用了龟卜，但结果却是晋献公没有听从筮占的兆示。可以推想晋献公的决定必有卜筮的根据。因为《周礼·春官》中明确规定了：

凡国大贞：卜立君，卜大卦，则只高作龟。……国大运、大师，则贞龟。

晋献公嫁女于秦，这在当时是一种可以达成政治交易的婚姻，中国古语中的秦晋之好就源于此，其重要性不亚于立君、大师等。如果不是从龟的话，是不可能不从筮而独断专行的。换句话说，这里明显暗示着从龟派占据主导这一事实。这里，史苏是从筮派，而晋献公显系从龟派。

### ③僖公二十五年：

秦伯师于河上，将纳王。……使卜偃卜之曰：“吉。遇黄帝战于阪泉之兆。”公曰：“吾不堪也。”对曰：“周礼未改，今之王，古之帝也。”公曰：“筮之！”遇“大有”䷍之“睽”䷥，曰：“吉。遇‘公用享于天子’之卦。……”

首先，这里的“周礼未改”一语正可以为上一例晋献公求龟卜的猜想作为佐证之一。这里先卜而后筮，而且卜筮皆吉。但在卜完之时，晋侯却不敢相信，以“吾不堪也”的推托之辞作为否定从龟派的理由。直到筮占也吉时才相信。晋侯的从筮派和卜偃的从龟派构成鲜明的对比。

### ④闵公二年：


成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之，曰：“男也，其名曰友。……”又筮之。遇“大有”䷍之“乾”䷀，曰：“同


复于父，敬如君所。”及生有文在其手，曰：“友”。遂以名之。


这是先卜而后筮，而卜筮结果相同。这里，显然是以筮占作为龟卜的一个辅助作用而出现的。桓公和卜楚丘之父皆系从龟派。


为什么会有这一现象呢？我以为其原因有如下：


第一，在殷周甲骨卜辞和青铜器铭文中大量出现的占筮的数字卦，说明了卜筮并用已非一时一朝之现象，只是由于上述史料中卦爻辞没有出现（即当时尚未形成今天传世的卦爻辞）以及龟卜的使用久远性和权威性，促使筮占要在龟卜的验证下成立。比如：

七八七六七六。（即今天的 。）



八六六五八七。（即今天的 。）

田六六六。（即今天的 。）

董伯作旅隣彝八五一。（即今天的 。）

中游父作宝隣彝七五八。（即今天的 。）

佳十又三月庚寅，王在寒师，王令大史兄福土。王曰：“中，兹福人入史，易于武王乍臣。今兄卑女福土，乍乃采。”中对王休令，鬻父乙隣。佳臣尚中臣。八七六六六六。七八六六六六。

（即今天的  和 。）<sup>④</sup>

等等。

第二，今本《周易》六爻爻位的形成与甲骨卜法有直接的对应关系。明义士氏《柏根氏旧藏甲骨文字考释》：中讲到甲骨卜辞刻辞顺序时说：

惟各段先后之次，率自下而上为序，几为通例；而于卜旬契辞，尤为明显。盖一周六旬，其卜皆以癸日，自下而上，与

《周易》每卦之六爻初二三四五上之次，自下而起者同。而《周易》爻辞，亦为六段，与六句之数尤合。疑《周易》为商代卜辞所衍变，非必始于周也。

例如：《殷契粹编》第一三二七片：

≡ ≡ = —

这是记录占卜次数，由下往上记录。

又如：干支记录的甲骨刻辞次数，见屈万里教授“易卦源于龟卜考”：

亥 丑 卯 巳 未 酉

癸 癸 癸 癸 癸 癸

右六旬干支

爻 爻 爻 爻 爻 爻

上 五 四 三 二 初

右《易》卦六爻<sup>⑩</sup>

类似的考证，我在本论文的上编中已经详细的陈述了。即筮法在具体记载上完全和龟卜同出一辙。这是筮短龟长的历史基础。

这两个问题是最根本的问题，正因为如此才形成了《左传》中的从龟派的卜筮观。而周人对筮法的信仰也正是建立在这一基础之上的，对于筮法的信仰丝毫也没有动摇对卜法的信仰，相反却成为筮短龟长的筮法信仰观念。

### 小结：

在春秋战国时期，卜筮并用时以卜为主，《左传》中的记载说明了两种卜筮观虽然存在，但主要以卜法为主。而这一现象的形成则是由于爻位和爻画的形成和龟卜有直接的相生关系，这是“筮短龟长”说成立的历史基础。这是周人的观念，而爻位、爻画和卜法六位记载方法，孰先孰后，请见本论文六爻爻

位成立考一节。

#### 第四节 人谋鬼谋的筮法成立说

尽管筮法信仰是建立在对龟卜信仰的基础之上，但是它的确立的重大意义乃在于：天命鬼神已不再具有绝对的权威性，人的因素对龟卜信仰的渗透产生了“人谋”和“鬼谋”共同作用下的筮法信仰。

作为一种预测未来吉凶的占筮方法，它也具有和龟卜信仰相同的品格特征，这就是占筮过程的神秘化。按照《易传·系辞》中所揭示的占筮过程：

大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。

对这段话，历来只注意到它是占筮以推导卦象的方法，却没有注意到这段话在记述占筮方法之外的意义。

比如：对象数、义理，图书三家易学有精湛研究的明代来知德，在《周易集注》中，也和古代各位前辈一样，认为：

衍与演同。演者，广也。衍者，宽也。其义相同，言广天地之数也。大衍之数五十者，蓍五十茎，故曰五十也。其用四十有九者，演数之法，必除其一方。筮之初，右手取其一策反于桡中是也。分二者，中分其筮数之全。置左以半，置右以半，此则如两仪之对待，故曰以象两也。挂者，悬其一于左手小指之间也。三者，三才也。左为天，右为地，所挂之策象人，故曰象三。揲之以四者，间数也。谓先置右手之策于一处，而以右手四四数左手之策。又置左手之策于一处，而以左手四四数右手之策，所以象春夏秋冬也。奇者，零也；所揲四数之余也。

扌者，勒也；四四之后，必有零数，或一或二或三或四，左手者归之于第四第三指之间。右手者归之于第三第二指之间，而扌之也。象闰者，以其所归之余策而象曰之余也。五岁再闰者，一年十二月，气盈六日，朔虚六日，共余十二日。三年则余三十六日，分三十日为一月，又以六日为后，闰之。积其第四第五年，又各余十二日，以此二十四日凑前六日，又成一闰。此是五岁。再闰也。挂一当一岁，揲左当二岁，扌左则三岁一闰矣。又揲右当四岁，扌右则五岁。再闰矣。再扌而后挂者，再扌之后，复以所余之蓍，合而为一，为第二变。再分再挂再揲也。独言蓍者，分二揲四，皆在其中矣。此则象再闰也。

类似的讲解，不胜枚举。但它另有一种内涵在内：在《周易》产生的时代，与对数的崇拜的宗教观一起产生的是原始的宇宙天文观，而作为原始宗教观核心的数（即大衍之五十）也是构成这一宇宙天文观的核心。于是，与占筮过程的二（分而为二）、一（挂一）、四（揲之以四）、奇（归奇于扌）相对应的也就是两（以象两）、三（以象三）、四时（以象四时）、闰（以象闰）。作为原始宗教学的数学崇拜和原始宇宙天文观如此的交织在一起，也即“人谋”和“鬼谋”如此的交织在一起。二、一、四、奇的数字崇拜出于人的原始宗教思想中，即“人谋”。而两、三、四时、闰则是初民们对宇宙天文运动的认识，是外在于人而客观存在的东西，即“鬼谋”。这里的“鬼谋”是天地运行、神灵巫鬼的特殊指代。由于有了这一层意义，对筮法的信仰，作为“鬼谋”的神秘性色彩，仅仅是维持筮法信仰的神授性，以此作为和龟卜信仰相抗衡的前提条件。在那种天命鬼神意识占据主导地位地时代，《周易》作者一方面利用卦爻辞来揭示人的理性意识的崛起，另一方面又将占筮过程神秘化，体现了筮法的神授性。一方面利用占筮以求吉凶来反对龟卜信仰中对天命鬼神意识的依赖，另一方面又将大衍之数五十分而为二的随意



性过程看作是天命鬼神意识的体现。

也正是在这种特定的心理因素作用下，产生了对筮法使用的定量化的处理

初筮告，再三渎，渎则不告。（“蒙卦”卦辞中）

在马王堆帛书本《周易》中，这一条卦辞是：“初筮吉，再三渎，渎则不吉。”这里，告、吉之误，各有所依。<sup>⑩</sup>但有一点是肯定的：这一条卦辞既非象辞，又非兆辞，而是告诉我们对筮法使用的规则。

与此相类似的还可以在《礼记》中找到：

卜筮不过三。

不贰问。

《春秋公羊传》：

三卜，礼也；四卜，非礼也。

这些观点的核心在占筮，而非指龟卜。即是讲：占筮时，在“人谋”和“鬼谋”共同作用，不可再三去求吉兆，否则就是亵渎神灵。

为什么说上述规则只是对筮法而言的呢？因为在殷商卜辞中大量出现一事再卜、三卜乃至十几卜的现象。例如：

己酉卜：内。鬼方易困。五月。一、二、三、四、五。

庚子卜：争。贞：西史皆亡困？出。一。

庚子贞：争。贞：西史皆其出困？一、二告。

贞：西史旨其亡困？出。二。

西史旨其亡困？二。

贞：旨亡困？三、二告。

旨其出困？三。

旨亡困？四。

旨亡困？四。不玄。

其亡困？五。不玄。

其出困？五。

戊午卜：咎。贞：般亡困？一、二、三、四、五、六、七<sup>⑫</sup>。

等等，这类现象在卜辞中比比皆是。可见在龟卜信仰时代并没有这种不过之三、不贰问的规则。因为筮法是“人谋”和“鬼谋”的结合，而龟卜则只是“鬼谋”。在龟卜信仰盛行的殷商时代，殷人迷信鬼神，相信占卜。但并不是凡事占卜一次所得的兆示就肯定应验，正是因为对天命鬼神意识的极端信任，而其占卜结果又常与事实不符，这才形成了一事多卜的现象和习惯。

就此，郭沫若教授《卜辞通纂考释》中考证说：

《书·金縢》：“乃卜三龟，一习吉”。……《论衡·知实篇》乃《死伪篇》皆云“乃卜三龟，三龟皆吉”。疑古人以三龟为一习，每卜用三龟。一卜不吉，则再用三龟。其用骨者当亦同然<sup>⑬</sup>。

而周人在使用龟卜时有鉴于此，产生了对天命鬼神意识和龟卜信仰的信仰危机，客观上促成了筮法信仰的昌盛。

从某种角度来说，当龟卜信仰仍然是统治当时宗教意识中占统治地位的信仰时，是绝对不容许有“人谋”因素渗入其中的。因此，筮法出现以后，为了维护前此以往的那种“殷人尚鬼”的宗教思想，就需要在“人谋”的时候有一定的规则来制约，以保证“鬼谋”的神授性。这种规则的产生完全是顺应社会和巫术发展的需要，同时更为重要的是：“人谋”因素的渗入是周人理性意识崛起的重要反映。

当“人谋”的“鬼谋”共同作用求得一个占筮结果时，也就是筮法信仰中的“初筮告”。相反，一旦占筮者不满足自己所求得的结果，一如龟卜信仰时代的再三再四去占筮，这种行为为筮法所不许。于是，这种对筮法的定量化要求，使得筮法在周人的宗教思想中建立了权威性。而筮法信仰的最大功劳推倒

了人们对龟卜信仰中“天”、“帝”、“鬼”、“神”等神格观念的绝对信仰和绝对依赖。即《周易·颐卦》中所说的“舍尔灵龟”。这里的“灵龟”二字已不再具有神圣意味，相反倒有若干嘲讽意味在内。

如果说：在龟卜信仰时代天命鬼神意识是唯一和当然的主宰的话，那么在筮法信仰时代的主宰则是人、筮法、龟卜三者的统一。作为沟通天命鬼神意识的龟卜，尽管在《左传》时代还存在“筮短龟长”的观念。但从中反映出的从龟派和从筮派宗教意识的不同，充分地说明：一部分周人对龟卜的依恋和信仰正反映出另一部分周人对筮法的“人谋”性质的任意地亵渎。加之于筮法信仰确立之初，周人在神权观念上即有对殷人观念的变革（《史记》所谓“三王不同龟”之谓也。）也有发自内心的忧患。由此就加速形成了伴随着维护筮法信仰的神授性而一起出现的统治两周宗教思想中的忧患意识。

就筮法信仰而言，它成立的基础就是这一“人谋”和“鬼谋”因素的共同作用。从这里升华出反映周人理性意识崛起的《周易》哲学及其宗教思想，也就不足为奇了。

### 小结：

筮法是在人谋和鬼谋的双重作用形成的。而占筮的过程正说明原始的宇宙天文观和对数的崇拜是一起形成的，并且是原始宗教思想中神密的数字观念（原始象数学）的组成成分。而占筮的人谋因素规则揭示了人的理性意识的崛起，从而打破了龟卜中鬼谋一统天下的局面。但正因为筮法中有人谋的因素，因此就产生了对占筮次数的人为规定，以此来维护它的神圣性。这是《周易》宗教思想和哲学思想的成立基础一：即筮法的人谋因素的出现和人的理性意识的崛起。

## 附论：筮法信仰的哲学特性

筮法信仰相对于龟卜信仰，代表了人的理性意识的崛起，因而在其理论基础，也就表现出一种全新的哲学思想和宗教思想。

首先，“《易》与天地准”的思想，它是《周易》时代的哲学思想在《易传》中的反映和继承，它将筮法的作用和价值抬高到与天地相等的地位上来。

比如，当爻位为初爻位时，象辞的取象多为下之象。例证如下：

《乾卦·初九》：潜龙。

《坤卦·初六》：履霜坚冰至。

《履卦·初九》：素履。

《噬嗑卦·初九》：履校灭趾。

《贲卦·初九》：贲其趾。

《剥卦·初六》：剥床以足。

《离卦·初九》：履错然。

《咸卦·初六》：咸其母。

《大壮卦·初九》：壮于趾。

《夬卦·初九》：壮于前趾。

《井卦·初六》：井泥不食。

《鼎卦·初六》：鼎真趾。

《艮卦·初六》：艮其趾。

《归妹卦·初九》：跛而履。

《既济卦·初九》：曳其轮。

上述各种取象代表了取象于地的观象规则。也即《系辞》中

所说的“俯以察于地理。”

当爻位为上爻位时，象辞的取象则又多为在上之象。例证如下：

《乾卦·上九》：亢龙。

《比卦·上六》：比之无首。

《小畜卦·上九》：月几望。

《大有卦·上九》：自天佑之。

《噬嗑卦·上九》：何校灭耳。

《大畜卦·上九》：何天之衢。

《大过卦·上六》：过涉灭顶。

《离卦·上九》：有嘉折首。

《咸卦·上六》：咸其辅颊舌。

《晋卦·上九》：晋其角。

《明夷卦·上六》：初登于天。

《解卦·上六》：公用射隼于高墉之上。

《姤卦·上九》：姤其角。

《升卦·上六》：冥升。

《鼎卦·上九》：鼎玉铉。

《中孚卦·上九》：翰音登于天。

《既济卦·上六》：濡其首。

《未济卦·上九》：濡其首。

上述各种取象代表了取象于天的观象规则。也即《系辞》中所说的“仰以观于天文。”

其实，象辞中取象有天地之象，这是“《易》与天地准”的一个方面。另一方面，“《易》与天地准”是讲占筮的方法及其结果是与天地同功同德的。正如我在前面所讲的对数的崇拜的原始宗教观念和与之齐肩并立的原始的宇宙天文观。如果说，对筮法使用的定量化处理是从形式上加强初民们对筮法信任的

话，那么，这种“《易》与天地准”的思想则是从初民们的思想观念上来进一步阐述初民们对筮法的信仰。

其次，《易传》用“冒天下之道如斯而已者也”来说明筮法体现了宇宙万物运动变化的根本规律。这样，就将象辞取象于天地自然及社会的种种事物提高到《周易》与道相合的高度上来。由此就形成了人们对天地自然及社会的实践活动变成对筮法的占筮推导的活动。

比如，《蒙卦》卦辞中认为“童蒙”是“吉”的，因为他处于被永蒙阶段，故而在“童蒙求我”的时候，“我”采用“初筮告”的占筮规则来教育他，即以神学为教育法则。通过这种教育使童蒙掌握宇宙万物发展变化的规律性。

再次，为了确保筮法信仰的普及性并为初民们所接受，《周易》卦爻辞中大量采用了龟卜信仰中的兆辞，作为筮法中衡量吉凶的概念标准<sup>⑭</sup>。

比如：《周易》中经常使用的兆辞：

《乾卦》：元亨。利贞。

《乾卦·九三》：无咎。

《乾卦·上九》：有悔。

《坤卦·六二》：无不利。

《屯卦·六三》：吝。

《同人·上九》：无悔。

《噬嗑卦·上九》：凶。

《无妄卦·上九》：有眚。

等等。而卜辞中经常使用的兆辞，如：

《龟甲兽骨文字》二一八·十五：

□丑王卜。贞：田噩，往来亡灾？王乂曰：“吉”。

《殷墟文字前编》二·三一：

其伐谢利？不利。其伐不利？不利。

《戡寿堂殷虚文字》第二十七叶·十二·乙：

乙卯卜。行贞：今月亡田。

又见第二十七叶·十三·甲：

己未卜。即贞：今月亡田。

等等。使用相同或相似的兆辞，从形式上看是对龟卜信仰的维护，实际上则是利用龟卜信仰的传统去解说筮法信仰，这显然是对龟卜信仰的修正和反动。其客观上有利于完成在初民们的宗教思想中由龟卜信仰向筮法信仰的转移。

因此，尽管在筮短龟长的宗教思想影响下，《周易》还是以其特有形而上学性的哲学思想和宗教思想，取代了占据人们意识中的龟卜信仰，它是人类理性意识崛起并走向系统化的开始。但因为“人谋”和“鬼谋”的双重作用成立说的影响，在实际应用中，仍以从龟派的观点和思想作为评判吉凶的决定标准所在。

### 小结：

卦爻辞取象和爻位的对应性，是“《易》与天地准”思想的客观基础。由此也就确立了筮法信仰在周人宗教思想和哲学思想中的特殊地位。而卦爻辞中兆辞和卜辞中兆辞的相同和相似，则说明当时在利用龟卜信仰的传统去解说筮法信仰的过程中，逐渐形成了由龟卜向筮占的过渡。从而在此特定过程中形成了“筮短龟长”的宗教思想。

### 本章结论：

本章重点进行的是“筮短龟长”的筮法信仰成立史的研究。在这一研究中，春秋战国时代的两种卜筮观是研究的切入点。而从龟派和从筮派的两种卜筮观，最终却是以从龟派占据主导地位。这一地位形成的基础是因为筮法及卦爻辞和龟卜有直接的

相生关系。即：尽管龟卜和筮占有本质不同，但在表现形式和组成结构上，筮占脱胎于龟卜。

“筮短龟长”说的形成，和筮法的人谋和鬼谋和双重作用过程是分不开的。而人谋的因素却从根本上决定了人的理性意识的崛起，从而打破了殷商时代天命鬼神意识（鬼谋）一统天下的局面。

#### 注释：

①古代中国的占卜术可谓五花八门。《史记·龟策列传》：“蛮夷氏羌，虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。”其论述之例证：如竹卜，《太平御览》七百二十六卷：“折竹以卜，占来岁丰俭。”如鸡卜，《史记》：“越王立越祀，以鸡卜。”如牛卜，《太平御览》七百二十六卷：“东夷之人，以牛骨占事，呈吉示凶，无往不中。”如猪卜，《论衡》：“猪肩羊膊，可以得兆。”始羊卜，同上例。如樗蒲卜，《太平御览》七百二十六卷：“或云胡人亦为樗蒲卜，后传楼阴善其功。”如粟卜，《诗经·小雅·小宛》：“握粟出卜，自何能？”如牧卜，《博物志》：“武王伐殷而牧占有著老。”如鸟卜，如钱卜，如瓦卜，如棋卜，如响卜，如蛋卜，如星卜，如风卜，如云卜，如字卜，如龟卜，如石下……种类之多，不胜枚举。

②拙著《谈易录》中“九筮之名”一条：《周礼》：“九筮之名：一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫参，九曰巫环。”古来解此为官名者居多。清人于鬯《香草校书》力破众论曰：“九者，盖皆筮书之名也。”是论亦谬误也。此九筮同于《山海经》者，仅巫咸一名。灵山十巫显系以巫师之后人组建之国。而巫咸作筮，则该国及其文化必推巫咸无颀。九筮之巫咸，沿袭官名，而余外八筮之为官名者，乃以事名之。如巫易，占《易》之官。如巫祠，祭祠之官。如巫式，礼仪之官。故九筮者，执事之别而命名之也。

③该书详细例举了在政治、军事、宗教、生活等诸多方面，周人利用龟卜的事实。就这一事实，庞朴教授在《阴阳五行深源》一文中认为：“它在周原之出土，证实了周人是迁居岐山之南以后开始臣商并听收殷人文化的。”这就打破了认为殷人龟卜而周人不用（反而只用筮占）的传统观点。

④可见《考古学报》1980年第4期。

⑤可见《文史》第24期。

⑥本田成之博士《作易年代考》：筮法之发达，当在卜法衰落之后。”又说：“卜法实为最古者，而筮法之兴，决不能谓之最古者无疑。”内藤虎次郎博士《易疑》：“原来是用于卜法之文字，后来筮法兴起，遂盗袭卜法之用语，而次第变化，可以推



测。”二文均见《先秦经籍考》，江侠庵译。上海商务印书馆，1931年出版。

⑦如唐孔颖达《洪范疏》：“今之用龟，其兆横者为土，立者为木，斜向径者为金，背径者为火，因兆而细曲者为水。”

⑧贝塚茂树《龟卜上筮》，见《东方学报》第15册第4分册，京都大学东方文化研究所出版，昭和22年6月。

⑨引见《考古》，1981年第2期，张亚初、刘雨《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》一文中。

⑩屈万里《易卦源于龟卜考》，见（前）《中央研究院历史语言研究所集刊》，第27册，1956年4月。

⑪见于豪亮教授《帛书周易》一文：

帛书蒙卦卦辞：“〔非我求〕童蒙，童蒙求〔我，初筮〕吉，再参（三）蓍（渎），蓍（渎）即（则）不吉。”汉石经残字只存“不吉”两字，因此可以推知“初筮”之下必定也是吉字。《周易集解》和通行本“吉”字均作“告”。从文义看，以作“告”为长。《礼记·表记》引《易》，《公羊传》定公十五年何休注引《易》、《疏》引郑玄《易注》、《汉书·艺文志》引《易》，都作告，不作吉，也证明当作告。告字与吉字形近易讹，帛书和汉石经均以此致误。

⑫引见《殷墟文字甲编》三三四三、《殷墟文字丙编》五、《殷墟书契续存》下四四三。

⑬郭沫若《郭沫若全集》，人民出版社，1982年第1版。

⑭李镜池《周易探源》：

在卦、爻辞里，贞兆之辞，与卜辞有同有不同。《周易》有“元吉”，如：“黄裳，元吉。”（《坤·六五》）“讼，元吉。”（《讼·九五》）“元吉。享。”（《鼎》）元吉亦即大吉之意。《周易》有“引吉”，如：“引吉。无咎。”（《萃·六二》）引与弘形近，疑即卜辞“弘吉”。卜辞多用“亡戕”、“亡戾”、“弗每（悔）”、“亡囚”、“亡龙”、“亡咎”。《周易》喜言“无咎”、“利贞”、“悔亡”、“吝”、“厉”、“凶”、“可贞”、“不可贞”等。

## 第二章 卦爻辞中的阴阳思想

我们知道,《周易》的基本组成是八卦,而八卦的基本组成是阴阳,即阴爻--和阳爻—。《庄子》:“《易》以道阴阳。”此说是极有影响的观点。但是,原始《周易》和阴阳的关系引起不少学者的怀疑。比如,近代梁启超《饮冰室合集·阴阳五行说之来历》中认为:

最奇者,《易经》一书,庄子所谓“《易》以道阴阳”,卦辞、爻辞中仅有此《中孚·九二》之一条单举一阴字,《彖》、《象》两专中,几乎无卦不有,独阴阳二字,仅于此两卦各一见,可谓大奇。

甚至,有的学者认为《周易》和阴阳毫不相干。可见,这一问题在《周易》哲学思想和宗教思想中地位之重要。本章的核心内容就是考察这一思想形成及其在《周易》中的地位和价值。

### 第一节 对阴阳学说的发生学分析

我在本论文上、中两编中已经考证了阴阳爻出现在《周易》成书之前,它是夏商文化的遗留物,而《周易》的形成则是以其自身的数字卦传统去推衍六十四卦卦象。因此,就周人自身传统的数字卦体系而言,其自身并不具备作为对立范畴意义上的阴阳概念。换句话说,《易传·系辞》中的“大衍之数五十,其用四十有九……”的演卦过程与阴阳概念是任何关系的。然而,在多种占卜方法并存在西周时代,数字卦并不能取代其

他种卜法的存在。

也就是说，在一个以卜筮之吉凶为行动指南的社会中，占卜术并不是以唯一的一种方式而存在的，它常常是多种不同的占卜方法共存于一个社会环境中并相互之间在历史的发展过程中互补。今天，在《周礼》中就明确记载的占卜方法就有：龟卜、筮占、梦占等形式。而在其职称和职能上，则又分别设立为：

①太卜。

掌三兆之法：一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。

掌三易之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。

掌三梦之法：一曰致梦，二曰觭梦，三曰咸陟。

②卜师。

掌开龟之四兆：一曰方兆，二曰功兆，三曰义兆，四曰了兆。

③龟人。

掌六龟之属。

④华氏。

掌共焦契，以待卜事。

⑤占人。

掌占龟。

⑥筮人。

掌三易以辨九筮之名。

⑦占梦。

掌其岁时观天地之会，辨阴阳之气，以日月星辰占有六梦之吉凶。

古代中国是这样，而今天一些少数民族地区的宗教文化中也是如此。比如，云南省栗傈族占卜方法中就有竹节卦、达模卦、勒士卜、依马都卦、尼鸟卦等几种形式并存的现象。其中，

竹节卦是对二十七根竹节进行若干次分取来识别吉凶。在占筮方法上，和《周易》筮法有不少相同和相似之处，其实质也是数字卦，但并没有阴阳概念涉入<sup>②</sup>。

在对夏商周三代易学的研究中，涉及到具体占筮方法，总可以感觉到有一种强大的同化作用在促使后一时代向前一时代的占筮范畴靠拢。尽管商周二代都产生了根本不同于夏代爻画文明的四位数字卦和六位数字卦的占筮体系。但是最终都被那一阴爻--和阳爻--融汇、同化得干干净净，产生了《归藏》和《周易》等易学体系，形成了《周礼》中三易所体现的爻画文明。这同化作用存在的证据是：

第一，《周礼》：

掌三易之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》；其经卦皆八，其别卦皆六十有四。

即三代易学形式上的一致性和后代对前代的继承性。

第二，《论语》：

殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益亦可知也。

此话出自孔子之口，也即说明上三代礼法变化是有规律可找的。孔子在另一处又主张要“行夏之时，乘殷之路”，更说明周人在起初对夏商文明的继承。也即夏商文明对其产生同化作用。

第三，《晋书》：

汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安厘王冢，得竹书数十车……其《易经》二篇，与《周易》上下经同。《易爻阴阳卦》二篇，与《周易》略同，爻辞则异。

别本易书的发现，仍然是在形式上“与《周易》略同”，也即和夏商易学一致，其同化作用之大，可想而知。

于是就形成了虽然众多占筮方法共存，但最终却以占筮的

《周易》逐渐脱离了神学和巫术色彩，走向了理性意识崛起的反映——《周易》哲学的产生。这当中，阴阳究竟在起着什么样的作用。

首先，应该明确一点，作为卦象的组成结构的夏代爻画文明阴爻--和阳爻--的概念与作为组成宇宙本体的两种相互对立而又统一的阴阳概念是处于两个截然不同层次的概念。也就是说，从文化发展的阶段性而言，夏文化的阴阳爻概念（爻画文明）并不等于周文化中的阴阳概念（哲学范畴）。

具体来说，夏商文化中的阴阳爻概念（爻画文明）只是组成卦象的两种不同的取象方式，在其起源上，它仅仅是建立在对事物不同特性的直觉把握之上，是直觉范围内所能感到的自然性差异。在爻画形成的集体表象中并不具备本体论化的阴阳概念——至多它仅仅是一种自然化的两极性观念，并没有抽象成体现了一切事物在本质上相对立的矛盾性组成。而周文化中的阴阳概念是产生在人的理性意识崛起的时代，是对以往为龟卜意识和爻画文明所统辖的原始宗教神学进行再塑造的结果。

将以往对事物的直觉把握由两极性因素升华成体现了本体论特征的如《老子》和《易传》的思想体系，这时的阴阳概念显然已经包容了阴阳爻的概念。于是，就有了《老子》中所说的“万物负阴而抱阳”和《易传》中所说的“一阴一阳之谓道”的阴阳学说。这里，阴阳的概念被阴阳爻的概念所同化和符号化。以形式和集体表象占主导地位的阴阳爻成为阴阳概念的最好表达方式，从而取得了符号化的物象和积淀成的意象的双重统一。

这双种统一也就具有决定性地具备了我国远古时代文化发生学的产生所必需的条件：对万物的本质属性进行直觉性的结构探索，并由此应和了以往的带有浓厚的巫术色彩的文化符号阴爻--和阳爻--。也正是基于上述原因，才使《周易》在远古时

代众多的卜筮方式中，以其独特的存在方式，尽管经历了不同朝代或部落的损益删改，但仍然以一个较为完整的占筮体系流传下来，并影响着当时的宗教思想。显然，这中间的阴阳爻概念和阴阳概念的统一，在巫术向哲学的演进过程中产生了重大的作用。这是促成商周二代占筮体系向夏代爻画文明发生转化的根本原因。

### 小结：




























































在远古社会中，占卜术的存在方式并不是唯一的，而是有多种表现形式。但对于筮法而言，夏商周三代的筮法有一致性，并且促使后代筮法向前代筮法靠拢。从发生学上讲，阴阳爻概念在夏商筮法中并不等于哲学意义上的阴阳概念。前者是两极性概念，而后者则是本体论意义上的阴阳学说。但上述二者在作《周易》者思想中形成了统一。

## 第二节 卦象、卦爻辞中的阴阳问题

































































通过上一节中的理性分析，可以发现：大衍之数的演卦方式并不包含阴阳概念，而今本卦爻辞的产生又更多是对前代占筮经验和龟卜效果的积淀，于是考证在卦象和卦爻辞中是否存在阴阳概念的问题，无疑，将是研究《周易》哲学中阴阳学说的关键所在。

今本《周易》六十四卦卦象，如果从阴阳爻相互对立的角度而言，它形成了两套体系。

第一，三十二对反卦的卦象。所谓反卦，即指在相同的爻位上，而阴阳爻相反的两个卦的象<sup>③</sup>。如下：

 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、

第二，形成了二十八对复卦的卦象。所谓复卦，即指两卦之间所形成的卦象倒置关系，即将一个卦初二三四五六六个爻位，倒置成六五四三二初的卦象，从而形成了另一个卦的卦象。如下：

 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 、 与 、

与 、 与 、 与 、 与 、  
 与 、 与 、 与 。

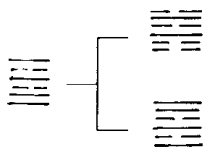
从上述两套体系中，我们可以发现：任意一个卦象，它将有两上与其相对立的卦：一个是形式上的对立卦，即指复卦；另一个是实质上的对立卦，即指反卦。这样一来，卦的阴阳关系已经远不是古希腊罗马哲学中的两级性概念所能包容的。实际上，卦象是这样一种逻辑结构：

正 — { 非正  
           负           其中，负不等于非正。

以阴阳来表示，也即：

阳 — { 非阳  
           阴           其中，阴不等于非阳。

以卦来表示，例如： 和 ， 又和 ，这三个卦之间正是这种关系。



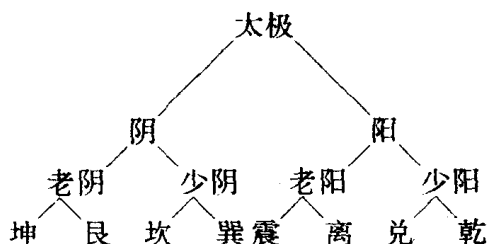
和 、 构成反卦、复卦的关系。这种逻辑关系

使整个六十四卦象具有了神秘性和循环性的特点。因为任意一个卦象都可以这样的与另外两个卦构成这种逻辑关系。而这种关系和易学最基本的演变方法是一样的。即：《易传·系辞》中所说的：

易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。此说以



图表示就是：



在中国易学史上，象数学派的诸说，比如反卦、复卦、上复卦、下复卦、上反卦、下反卦等等，皆是《易传·系辞》中上述逻辑关系的展开和运用。竹内实教授在《中国の思想》一书中，认为这是中国哲学中二分法世界观的表现。他说：

世界を、一對のものと考え、二分法が世界を形成するのだとし、ひいては、それぞれの具体物を数に還元して、数として世界を見る。それが《易》の根本に横にわつている。世界观なのでめつて、単に、“阴”と“阳”の二原素・二元から世界が構成されているというのではない<sup>④</sup>。

或许，象数易学中种种方法都是以这种二分法的世界观为基础的。而这种逻辑上的关系已远超出古希腊、罗马哲学中两极性的学说，但它已成为阴阳概念的外在的原始表现。

再从爻位上看。

每卦六爻：初、二、三、四、五、上。其中，初、三、五为奇序数爻位，即阳爻位。二、四、上为偶序数爻位，即阴爻位，这种阴阳关系，清代惠栋《易例》：

《左传》昭五年《五义》曰：“卦有六位，初、三、五为奇数，为阳位也。二、四、上为偶数，为阴位也。初与四、二与五、三与上，位相值为相应。阴之所求者阳，阳之所求者阴，阴阳相值为有应。阴还值阴，阳还值阳，为无应。”



这是极有代表性的观点。但起初，爻位并不具有这种阴阳

概念。证据是：

第一：在殷周数字卦中只是以奇偶数来记录卦象，看不出有更深刻的阴阳学说。比如：



《三代吉金文存》卷十二：“一一六八一六”。

《怀米山房吉金图》卷上：“五八六”。

等等，前者即  涣卦。后者即  艮。



第二：《左传》和《国语》中讲到爻位，是用“遇口之口”的形式来表过，可知此时已是筮占记录和爻画分离，也即奇偶数和爻画的分离，从而完成了从数字卦向爻画卦的转变。比如：

《左传·庄公二十二年》：

其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇“观”  之“否” ，曰：“是谓”‘观国之光，利用宾于王’。……

《国语·周语》：

成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇《乾》之《否》，曰：“配而不终，君三出焉。”


















这里的遇“观”  之“否”  即指《观卦·六四》爻。

而遇《乾》之《否》即指“乾卦·初九”、“九二”、“九三”三个爻。

可证，原始的阴阳爻和爻位的奇偶序数并不包含哲学意义上的阴阳概念。爻画既然是夏代文明的产物，而当时尚没有哲学意识，有的只是直觉地认知客观世界的两极性观念。因此，从“结绳而治”到“易之以书契”仅仅是爻画形成的一个历史过程。

相传《连山》的基本卦象的取象是：君、臣、民、物、阴、

阳、兵、象。而《归藏》的基本卦象的取象是：天、地、日、月、山、川、云、气。但上述取象并没有《周易》八卦取象的那种阴阳对立性质。

六十四卦卦名也是与阴阳无关联的。如果仅从字义上来看，具有阴阳对立性质的卦名仅有六对。即乾和坤、小畜和大畜、小过和大过、损和益、泰和否、既济和未济。但就这六对而立，《小畜卦》卦象为 ，反卦为《豫卦》，复卦为《履卦》。而其卦名的反卦却为《大畜卦》。《大畜卦》，反卦为《萃卦》，复卦为《无妄卦》。《小过卦》卦象为 ，反卦为《中孚卦》，复卦为《小过卦》。而其卦名的反卦却为《大过卦》：《大过卦》，反卦为《颐卦》，复卦为《大过卦》。《损卦》卦象为 ，反卦为《咸卦》，复卦为《益卦》。而其卦名的反卦为《益卦》。《益卦》，反卦为《恒卦》，复卦为《损卦》。除乾和坤、泰和否、既济和未济三对卦之外，上述三对卦中卦名的对立与卦象的对立完全脱节。

即，卦名的阴阳并不代表卦象结构的阴阳。由此可知，六十四卦卦名和阴阳概念是没有必然关联的。

再看看卦爻辞和阴阳的关系。

《乾卦》：

潜龙和亢龙。见龙在田和飞龙在天。终日乾乾和夕惕。

《坤卦》：

先迷和后得主。西南得朋和东北丧朋。

《蒙卦》：

不利为寇和利御寇。

《比卦》：

比之自内和外比之。

《履卦》：

履虎尾咥人和履虎尾不咥人。

《泰卦》：

小往和大来。平和陂。往和复。

《否卦》：

小人和大人。

《同人卦》：

同人于门和同人于野。

《随卦》：

系小子和失丈夫。系丈夫和失小子。

《蛊卦》：

先甲三日和后甲三日。干父之蛊和干母之蛊。

《观卦》：

小人和君子。进和退。

《无妄卦》：

行人之得和邑人之灾。

《大过卦》：

老夫得其女妻和老妇得其士夫。

《恒卦》：

妇人和夫子。恒其德和不恒其德。

《遁卦》：

君子和小人。

《大壮卦》：

小人和君子。不能退和不能遂。

《明夷卦》：

初登于天和后入于地。

《家人卦》：

家人嗃嗃和妇子嘻嘻。

《睽卦》：

先张之弧和后说之壶。

《夬卦》：

利西南和不利东北。

《解卦》：

君子和小人。

《损卦》：

三人行则损一人和一人行则得其友。

《姤卦》：

包有鱼和包无鱼。

《井卦》：

无丧和无解。往和来。

《震卦》：

震来虩虩和笑言哑哑。亿丧贝和亿无丧。

《渐卦》：

夫征不复和妇孕不育。

《归妹卦》：

女承筐和士刲羊。

《旅卦》：

得童仆和丧其童仆。先笑和后号咷。

《巽卦》：

先庚三日和后庚三日。

《小过卦》：

可小事和不可大事。不宜上和宜下。

《既济卦》：

东邻杀牛和西邻之礼祭。濡其尾和濡其首。

等等。以上所引各例,涉及范围极广,已经不是简单的两极性概念所能概括——特别是同一卦同一爻中两个截然相反的象辞同时并例出现,作《易》者有意而为之的痕迹极为明显。尽管这些例子中并没有出现阴阳二字,但是一个成熟而且完整的阴阳学说却在每一卦中得到体现。只有一种可能才可以解释这一现象,即:在作《易》时代,阴阳概念另有其指代和内涵。在《周易》盛行后,随着阴阳概念指代和内涵的转化,逐渐形成了为后世认同的阴阳概念,这个时候,卦爻辞中所孕含的阴阳思想才经后人揭示出来。心理学家让·皮亚杰教授在《发生认识论原理》一书中认为:

从研究起源引出来的重要教训是:从来说没有什么绝对的开端。换言之,我们或者必须说,每一件事情,包括现代科学最新理论的建立在内,都有一个起源的问题,或者必须说这样一些起源是无限地往回延伸的,因为一些最原始的阶段本身也总是以多少属于机体发生的一些阶段为其先导的<sup>⑨</sup>。

这一原理同样也适用于《周易》中阴阳学说的起源。详细考证,请见下节。

## 小结:

本节的研究,发现卦名和原始爻位中不含有阴阳概念,而卦象和卦爻辞中却大量体现了阴阳概念,这是《周易》中阴阳学说的核心组成。六十四卦卦象之间所形成反卦和复卦的相互转化关系,正是阴阳概念的外在的原始表现。在此基础上,由两极性观念向阴阳概念的演化过程,才是《周易》哲学中阴阳学说形成的轨迹。

### 第三节 阴阳概念成立考

根据现存史书的记载，第一次提到阴阳这一概念的是在《国语·周语》中。先后共有三次提到了它。如下：

#### 第一次。

宣王即位，不籍千亩。号文公谏曰：“不可。夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成，是故稷为大官。吉者，太史顺时观土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天朝，土乃脉发。

#### 第二次。

先时九日，太史告稷曰：“自今至于初吉，阳气俱蒸，土膏其动。弗震弗渝，脉其满眚，谷乃不殖。”稷以告王曰：“史帅阳官以命我司事曰：《距今九日，土其具动，王其只祓，监农不易。》王乃使司徒咸戒公卿、百吏、庶民，司空除坛于籍，命农大夫咸戒农用。”

#### 第三次。

是日也，瞽帅、音官以风土。廩于籍东南，钟而藏之，而时布之于农。稷则遍诫百姓，纪农协功，曰：“阴阳分布，震雷出滞。土不备垦，辟在司寇。”

据虢文公所说，这些观点全是援引前人之论。这里讲到了阳瘳、阳气、阳官，也提到了“阴阳分布”的规律。这三次出现的阴阳概念表明：当时，阴阳是天地农时分布的规律性说明。天地之气，如果得到正常疏导，就会使农祥晨正，否则，就会造成阴阳阻塞，并产生自然灾害。我的这一推理又可以通过下例得到证实：

幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：“周将亡矣！夫天地之

气,不失其序,若过其序,民乱之也。阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。今三川皆震,是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴,川源必塞;源塞,国必亡。”

这里又讲到了阳伏而不能出、阴迫而不能蒸、阳失其所而镇阴也的阴阳生克理论。前后对比,可以发现:伯阳父之论继承并发展了号文公时代就既存在的阴阳学说。这一学说的核心在于认为阴气和阳气是天地本身固有的组成成分。阴气和阳气在天地之间分布的规律是保持天地运行规律正常的根本原因。但有一特殊之处:上述阴阳术语均指地而言,如“顺时视土,阳瘴愤盈,土气震发”,又如“阳气俱蒸,土膏其动”,又如“阴阳分布……土不备垦”。却很少指天。亦即阴阳概念在当时是古地理学中的专用术语。

这可以通过《山海经》得到印证。如下:

《山海经·南山经》:

又东三百里,曰:青丘之山,其阳多玉,其阴多青藿。

又:

又东三百四十里,曰:尧光之山,其阳多玉,其阴多金。

又:

又东四百里,曰:洵山,其阳多金,其阴多玉。

又:

又西八十里,曰:符禺之山,其阳多铜,其阴多铁。

我统计了《山海经》中讲到阴阳和古地理阴阳概念的全部内容,制成下表:

《山海经》阴阳和古地理关系表

南山经	柎阳山、基山、青丘山、洵山、尧光山
-----	-------------------



西山经	小华山、符禺山、石脆山、英山、竹山、谿次山、大时山、皋涂山、翠山、泰冒山、女床山、龙首山、鸟危山、大次山、西皇山、崧山、钟山、槐江山、渤山、甲山、鸟山、孟山、白于山、中曲山、崦嵫山
北山经	潘侯山、北囂山、湖灌山、京山、敦与山、柘山、维龙山、白马山、乾山
中山经	倭山、赘岸山、骊山、厘山、首山、骊山、瞻诸山、白石山、密山、传山、囊山、夸父山、阳华山、大磬山、半石山、敏山、大隗山、荆山、岐山、师每山、崃山、鬲山、玉山、骊山、前山、贾超山、虎尾山、复州山、涿山又原山、翼望山、帝囷山、鲜山、兔床山、瑶碧山、堇理山、章山即谷山、大支山、历石山、尧山
东山经	无

特别引起我注意的是：

《山海经》中《东山经》在讲到山的地理外表划分时，居然没有提到阴阳概念！这只有一种解释：阴阳概念和东部地区、民族没有任何关系。相反，这一概念却大量出现在西部、中部地区、民族活动范围中。亦即：阴阳概念是西部和中部地区和民族中文化体系的产物。

列维——布留尔在《原始思维》一书中提出了这样一种看法。他说：

许多事实彼此间都是紧密联系着并且相互制约着的。因此，具有自己的制度和风俗的一定类型的社会，也必然具有自己的思维样式。不同的思维样式将与不同的社会类型相符合<sup>⑥</sup>。

《山海经》中的这一现象恰好成为这一理论的最为原始的证据。而众所周知，《山海经》时代，周人的先祖恰恰活动在中部和西部地区。而殷人的先祖又正以东部为主要活动范围，甚至往东一直到朝鲜和日本。之所以夏殷易学中没能产生出阴阳学说，而

周代的易学中却形成了体系完整的《周易》学说，这是一个十分重要的原因。

《山海经》中的阴阳概念，从一开始就以“地”为中心，到了《国语》中也是如此。但并不是说它与“天”就是分离的。因为，古地理学中讲的阴阳正是建立在天（阳光、星空）的坐标系中才产生的。没有天（阳光、星空）也就无从去谈阴阳的定位了。只是在讲到这一概念的原始指代范围时，可以发现它的本义。就这一点而言，我们可以说：《山海经》中的阴阳概念是原始天地合一思想的反映。而只有到了它被抽象成世界万事万物的两种对立组成成分时，才真正反映了人们对自然界的深刻而成熟的认识。

相反，对阴阳概念缺乏这种考证，只是从《周易》文字中阴阳概念的缺乏，得出《周易》和阴阳无关的看法，显然是不妥当的。

#### 小结：

对《国语》中阴阳概念的考察，发现阴阳是古地理学中的专用术语。而《山海经》对阴阳概念的大量运用，正可以作为证据。但是，对《山海经》的研究发现阴阳概念是中部、西部地区和民族中广泛使用的概念，而为东部地区所无，这证明了阴阳概念出自中部、西部的周人祖先，而东部、南部、北部的殷商人祖先并不使用，以致于今传殷易的八卦取象中并没有形成阴阳对立的现象。

### 第四节 阴阳交感思想的分析

尽管在《山海经》时代就产生了具有天地合一倾向的阴阳概念，但它必竟不同于《易传》思想那种具有哲学本体论意义上的阴阳哲学。因而，在《周易》产生的时代，它也就不可能成为以阴阳概念为基准的、组成卦爻辞的必备之物。而只是以这一思想的

雏型和完善了的两极性观念为出发点,形成了作《周易》的方法论的准备。

就此,成中英博士曾认为:

《易》之卦辞虽未特别提及阴阳的分别,但乾、坤、坎、离的分别却加深了阴阳两气的认识。《易经》固然不谈阴阳,但《易》之变化无一不是就阴阳的变化而言<sup>⑦</sup>。

如我在本章第二节中的所举例子,皆一一说明了这一点。换句话说,《周易》中的阴阳思想发展了古地理学中的具体指代,使之成为抽象化的属性观念,而这一抽象化的属性观念则以相互对立的象辞表现出来。即以表面上的象辞(具体形象)来指代抽象的事物运动和发展的规律(抽象形象)。这里的“表面上的象辞”其实质上已经具有了抽象概念的内涵。它是原始哲学思想的特殊表现——古老的象学。

其实,就《周易》全部阴阳思想的最为核心和最基本的体现而言,即就其阴阳爻画而言,六十四种卦象本身已经是一种阴阳交感的结果。而象辞的制作也正是本着周初时代的宗教思想中阴阳交感的观点而来。从古地理学术语到作易学的方法论,再到《易传》中本体论思想的形成,完成了阴阳学说的产生、发展和走向成熟的全部过程。

元代吴澄在《答田副使第三书》这封信中,曾经将阴阳学说的产生过程描述为:

窃谓伏羲当初作《易》之时,仰观天文,天文只是阴阳。俯察地理,地理只是阴阳。观鸟兽之文与地所宜之草木,近取人之一身,远取诸一切动植物及世界服食器用之用,亦无一而非阴阳者……舍了阴阳而有天地絪縕变化之机否?舍了阴阳而有人物性情之理否?以至开物成务,治国平天下之道,无非阴阳之用,今不知其为阴阳,正所谓百姓日用而不知尔。

这种观点代表了古代中国众多易学家的看法。但却缺乏对

阴阳概念产生的发生学的考察，而我在对《山海经》中阴阳概念产生的考证则恰好弥补了这一缺憾。我们就可以发现在卦爻辞中极少出现阴阳这一术语而但大量出现阴阳对立这一现象的形成原因了。

实际上，即使到了已经产生了本体论哲学的《易传》时代，仍然可以发现阴阳原初概念的痕迹。

例如，

乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。（见《易传·说卦》。）

潜龙。勿用。阳在下也。（见《易传·彖》。）

潜龙。勿用。阳气潜藏。（见《易传·文言》。）

阴疑于阳必战，为其兼于阳也。（见《易传·文言》。）

等等，上述所论和伯阳父对地震的阴阳解释仍是极为一致的，都是阴阳交感思想的体现物。以阴阳的概念作为沟通世间万物的媒介，由此建构起中国文化和哲学的核心：阴阳思想。这促使阴阳成为中国文化和哲学的象征指代。于是，阴阳、象、道三者结合在一起组成了中国文化和哲学所要探求的终极目标。

### 小结：

阴阳概念是从古地理学术语发展而来，在《周易》哲学中形成具有阴阳交感性质的抽象化的属性观念，它成为作《周易》的方法论之一。这一阴阳交感思想在《易传》集而大成。

### 本章结论：

本章系统考察了阴阳概念的形成，找出了一条从古地理学术语向哲学的阴阳概念的形成轨迹。并通过对卦爻辞、卦象、卦名、爻位的分析，发现了作《周易》的方法论之一就是阴阳概念，而且这一概念为东部地区的殷商人祖先所无。而传统的观念中仅凭卦爻辞缺少“阴阳”二字就怀疑《周易》哲学中是否有阴阳概

念,是有失武断的。

**注释:**

①比如,庞朴教授《阴阳五行探源》中就认为:“历来都把八卦与阴阳相提并论,所谓《易》以道阴阳。今人亦常说《易》的精华唯在于道及了阴阳对应变化之理。以此来描述阴阳已与八卦融合以后的情况则可,若说八卦的原始,它与阴阳本是无涉的。”该文见《中国社会科学》,1984年第3期。

②详细情况可见云南大学编辑的《云南少数民族思想史史料汇编》一书。

③这一反卦的形式,清代钱大昕《十驾斋养新录》中称为“六十四卦旁通”。

④竹内实《中国の思想》,日本放送出版协会,昭和42年4月第1版。

⑤让·皮亚杰《发生认识论原理》,王宪钢等译。商务印书馆,1981年9月第1版。

⑥列维——布留尔《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第1版。

⑦见《中国哲学范畴集》,人民出版社,1985年8月第1版。

### 第三章 《咸卦》与感生帝说

在《周易》中，《咸卦》是第三十一卦，它作为下经之首，有着极为独特的地位和价值。儒家的学者们认为这是对天地之道的仿效，即《咸卦》是夫妇之道、生育之本。但是，古代另外一些版本的《周易》卦序中，并不是如此安排《咸卦》的位置的。显然，《咸卦》的本来面目是另有所指。那么，揭开《咸卦》的原始内涵也就成为本章核心内容。它对全部卦序安排的理解、对周易发生学上卦序形成的研究和对《易传》的研究，都有不容忽视的作用。

#### 第一节 《咸卦》卦序与咸字本义质疑

《咸卦》，作为今本《周易》中下经之首，古代的易学家们无一不是把它与《恒卦》并例，等同于上经中的《乾卦》和《坤卦》。比如，宋代程颐在《上下篇义》中就说：

“《乾》、《坤》，天地之道、阴阳之本，故为上篇之首。……《咸》、《恒》，夫妇之道、生育之本，故为下篇之首。”

这里，作为产生万物的上经之首《乾》、《坤》，与作为繁殖人类的下经之首《咸》、《恒》具有构成全部六十四卦中上经天道与下经人道的对应效果。可见，《咸卦》的意义及其价值是极为独特的。《序卦》作者在讲到这一排列规则时说：

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。

在《序卦》作者看来，作为下经之首的《咸卦》，有着天地人伦的内核——由天地自然的生成（即《乾》、《坤》）向人类社会的基本构成的转向（即《咸》、《恒》）。紧接着，《序卦》作者在讲到《咸卦》的下一卦《恒卦》的排列规则时说：

夫妇之道不可不久也，故受之以“恒”。

显然，《恒卦》是《咸卦》的天地人伦、夫妇之道内涵的稳定化与秩序化。故此，《序卦》中对“恒”的解说就是：

恒者，久也。

上述对《咸》、《恒》卦序排列的解释，与《荀子》同出一辙。该书中《大略》一篇说：

《易》之《咸》，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。

《序卦》之说与《荀子》之说如此一致，致使古代中国大多数的易学家将《易传》的作者归于孔子，或归于子思、孟子学派。

但是，马王堆帛书本《周易》的卦序排列却完全异于今本卦序排列，而其卦爻辞内容则与今本《周易》几乎完全一致<sup>①</sup>。在帛书本卦序中，《咸卦》居第四十四卦。这一卦序出现的重大意义乃是：《咸卦》的内核并非如《序卦》和《荀子》所讲是夫妇之道、天地人伦的儒家伦理，而是另有其喻义在其中。这当中积淀着一种浓厚而久远的文化传统，只是随着天人关系学说在伦理范畴上的儒学化的运用，对《咸卦》的理解产生背离其原始义项的现象。

证明《序卦》的夫妇之道之说的荒谬，其证据是：

第一，《周易》在《左传》《国语》中并无上下经的分法。上述二书引用经文时，多用遇□之□的形式。比如，《左传·僖公二十五年》：

遇《大有》之《睽》，曰：“吉。”遇‘公用享于天子’之卦。

第二，《周礼》中讲《周易》时，只讲六十四卦，并没有分开讲上下经。见《周礼·太卜》：

太卜……掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。

第三，众多史书中讲三易时，只讲以何卦为首，而从不对三易再各自区分上下经及下经之首。比如，清代惠栋《易例》中说：

夏建寅，象首艮，故谓之《连山》。商建丑，象道坤，故谓之《坤乾》。坤以藏之，又谓之《归藏》。

第四，明确指出《周易》分为上下经，首见于《汉书·艺文志》：

《易经》十二篇。

唐代颜师古注解：

上下经及《十翼》，故十二篇。

第五，马王堆帛书本《周易》中既不分上下经，而且《咸卦》为第四十四卦，完全消失了《序卦》和《荀子》之流所说的内涵。

可证《咸卦》并非讲夫妇之道和天地人伦之本。因为它居下经之首与原始内涵相去甚远。那么，让我们重新考证一下《咸卦》的原始内涵吧。

䷞ 咸：亨。利贞。取女。吉。

初六：咸其拇。

六二：咸其腓。凶。居，吉。

九三：咸其股。执其随往，吝。

九四：贞：吉。悔亡。憧憧往来，朋从尔思。



九五：咸其脢。无悔。

上六：咸其辅颊舌。

这是今本《咸卦》原文。马王堆帛书本《咸卦》原文是：

䷞ 钦：亨。利贞。取女。吉。

初六：钦其拇。

六二：钦其蹶。凶。居，吉。

九三：钦其蹶。执其随。闕。

九四：贞：吉。悔亡。童童往来，徧从玺思。

九五：钦其股。无悔。

尚六：钦其股陕舌。

两种版本相比，最大的不同是咸、钦的区别。而钦是今传《归藏》卦序中的一卦。清代朱彝尊《经义考》中对今传《归藏》卦序中的《钦卦》注解说明：

钦在恒之前则咸也。

朱彝尊通过对《周易》卦序的比较，从而推定出《归藏》中的“钦”字即《周易》中的《咸卦》之“咸”字。今本、帛书本、今传《归藏》卦名三者的替代互用，可证咸、钦二字相通。

案：《彖》文中讲：

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。

铃木由次郎博士《易经》一书中注解为：

“咸”は感と通ずる。感ずるてと。感应。感は相手の心を動かす。应は物に感じて心が動く②。

又说：

“咸”は感の古字で、咸の卦名は感ずるといこ义③。

清代李道平《周易集解纂疏》：

咸、感，古今字也。

清代惠栋增补《郑氏周易》：

咸，感也。艮为山，兑为泽。山气下，泽气上，二气通而相应以生万物。故曰：“咸”也。

明代来知德《周易集注》：

咸者，感也。不曰感者，咸有皆义。

等等。可证咸感二字互通。则《咸卦》也就是《感卦》，也就是“坎卦”。

感，《说文解字》中解释：

感，动人心也。

《尔雅》中则亦说：

感，动也。

清代段玉裁《说文解字注》：

许书有感无憾。《左传》、《汉书》，“憾”多作“感”。盖憾浅于怨怒，才有动于心而已。

《尔雅义疏》：

感，动也。感，又触也，发也。发触义亦为动。感之为言撼也。《说文》云：撼，摇也。摇动同义。感又通借为憾。……今按憾，俗字也。古止作感，亦尤撼俗字也，古止作撼耳。

可知感、触同义。即相感、触动同义。

所以，感卦的本义在于动。即，《周易》中的《咸卦》有交感和触动两种义项。表现在《易传》中，比如：

《易》，无思也；无为也；寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？

又如：

是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。

再如：

天地感，而万物化生，圣人感人心，而天下和平。

上述各例中的感字度项，即是交感，又是触动。而这些仅

仅是《咸卦》的表层意义，解开“感”“咸”的深层意义才是破译《咸卦》六爻的关键所在！

### 小结：

通过本节论述，可见今本卦序中《咸卦》作为下经之首，是儒家思想的一个体现；在其起源上，《咸卦》并不具有夫妇之道的人伦内核。而本节在引证古今中外易学家的论著的基础上，得出了《咸卦》中的“咸”字具有交感和触动双重表层义项。这是解开《咸卦》本义的第一步。

## 第二节 “感”字深层义项考

“感”的表层义项显然与儒学的成立、发展是分不开的，而其本来面目则可以通过对上古神话传说的考证中，恢复其原始内涵。

在上古中国社会的文化传统中，“感”字具有独特的含义。引证如下：

太妊梦长人感己生文王。

有神如龙，首出常羊，感任如人生赤帝魁隗。

大雷绕枢炤野，感符宝生黄帝轩辕。

后嗣握登见大虹，意感生重华虞舜。

后嗣修纪见流星，意感生白帝文命戎禹。

摇光如月正白，感女枢幽防之宫生黑帝颡顼。

扶都见白气贯月，意感生黑帝子履。

以上均引自汉代王符《潜夫论》。

又如《路史·后纪》中引《宝箓》：

帝女游华胥之渊，感蛇而孕，十三年生庖牺。

安居香山博士在他那部出色的博士论文《纬書の成立とその展开》一书中以表格形式例举了上古中国神谱中重要人物的感生传说及所见典籍，总结出伏羲、黄帝、风后、颛顼、尧、舜、禹、契、汤、后稷等传说人物都是感生而来的<sup>④</sup>。

这里有两个重大问题应该加以解决：

第一，感（咸、钦）字的深层内涵。

第二，感生传说与《咸卦》的关系。

在述引证中，有两组对应关系：

第一组：神和女人。

长人和太姒、神和任、大雷和符宝、大虹和握登、流星和修纪、摇光和女、白气和扶都、蛇和帝女等。

第二组：相感和诞生。

长人与太姒相感，诞生了文王。神与任相感，诞生了赤帝。大雷与符宝相感，诞生了黄帝。大虹与握登相感，诞生了舜。流星与修纪相感，诞生了禹。摇光与女相感，诞生了颛顼。白气与扶都相感，诞生了黑帝。蛇与帝女相感，诞生了庖牺。

这两组对应关系也即：

天神 人女—相感—怀孕—诞生新的部落领袖。

而相感的种类则有：

梦感——即今天所谓的梦淫。

意感——即今天所谓的意淫。

见感——即今天所谓的目淫。

被相感的女人多是无夫未嫁之女。这种人女与神，无夫而孕，而后所生之子为帝王，它揭示了远古时代氏族和部落首领与该时代传说中天神之间的血缘关系。出石诚彦先生在“上代支那の异常出生说话について”一文中说：“以上は全て怀が人事によらず皆超自然的な力に基づいたものがあるが、それらの思想の内容と、その本原を为した思想の知识阶程を考へて

见ると、てれはHARTLAND氏が世界诸民族の事例によつて magical practices と称した如く、支那た于いてもてれらが最初子を得る为な行はれに matic に关するものであつにのではあるまいか。即ち子を得ようとは愿子 magic に卵が用るられ、足迹が履まれ蕙苒が使はれ、更にまた特殊な光を受ける风习が一部に行はれ、或るものはそれが民间にそのまら行はれ、或るものはその一方に知识发达に伴つらそれが医药的にも考へられるに至つにので、もとは极あて原始的な习俗があつにのであらう<sup>⑥</sup>。”这种相感而生的帝王，兼有人、神二者的品格特点，即从血统上（即生理基础上）就奠定天人感应、神人相通的桥梁作用与其存在价值。而上述所举各例及两组对应关系，恰恰说明：“感”代表了性交受孕的过程。即梦感、意感、见感实际是性交受孕的三种隐讳说法而已。已经被图腾化了的远古时代的部落首领（即上述典籍中的神）或已经死亡的传说人物的替身，与某部落一位青年女子的性交过程，通过上述典籍含蓄地表达出来。由此可知：“感”字的深层义项是上古社会中被神化了的性关系的隐语。即：

咸、感、钦的表层义项是：

交感和触动。

而其深层义项则是：

性交受孕。

这才是上古典籍中感生之感的原始内涵。人女与天神的相感，请注意：所有关于感生的传说从不具体描述男性的生理特点，甚至都不点明是男性神。但是却实出讲了天神的神格特征。如：有神如龙、大雷绕枢炤野、摇光如月正白、白气贯月等等。这些陷含了男性社神生理物征而突出了神格特片的记述；从当时的文化传统和心理信仰而言，是突出并尊重女权的文献记录。这里的天神、无非是相感而生的后代帝王的神权象征和渊源而

已。上述感生帝说的神化意味以及氏族始祖神在起源上的历史传说反映出当时对女性生殖崇拜的记录——也许，这就是商代易学以坤为尊的社会基础。

### 小结：

流传在中国上古社会中的感生帝说，其实质上是为一个部落的首领的诞生奠定天人感应、神人一体的神格基础。因此，“感”的深层义项是上古社会中性关系的隐语，它是感生帝说的特定指代用语。

## 第三节 《咸卦》爻辞和“履帝武敏歆”

对于研究中国古代思想来说，搞清文字的本来义项是真正理解一种思想观点的基石。而对这一本来义项的理解，上述对比和考证是不可或缺的前提条件。

弄清了咸（感、钦）字的深、表两层含义，对于理解《咸卦》的本义有重大关系。以此为出发点，我对《咸卦》各爻予以重新阐述。

咸其母。

母，唐代陆德明《经典释文》考证：

马、郑、薛云：“母，足大指也。”子夏作踣。荀作母。

清代阮元《周易注校勘记》记载：

石经、岳本、闽、监、毛本同。“释文”：拇。子夏作踣。荀作母。

高亨教授《周易古经今注》：

拇本字，踣俗字，母借字。《说文》：“拇，将指也。从手，母声。”字既从手，初义当为大手指，今北地方言谓手大指曰拇

指，即古语之遗也。施之于足，亦得同名<sup>⑥</sup>。

铃木由次郎博士《易经》：

“拇”は足の亲指。拇の字は手偏にあるから、初义は手の亲指、转じて足の亲指とする<sup>⑦</sup>。

中村璋八博士和古藤友子教授合译的宋代朱熹《周易本义》：

“拇”は足の新指である<sup>⑧</sup>。

对于“咸其拇”的解释，古今中外诸多注家之说不太恰当。例如魏晋时期王弼，在《周易注》中认为：

处咸之初，为感之始，所感在末，故有志而已，如其木，实未至伤静。

唐代孔颖达《周易正义》：

初应在四、俱处卦始，为感浅末，取譬一身在于足指而已。

在小林珠渊氏校正的《周易卜子夏传》：

拇，体于下者，将行之物也。有应于外，始有志于感而未行也，未涉于吉凶之乡也。

清代毛奇龄《仲氏易》：

艮为倒震，震为足，而初当震之下柔，则足拇矣。

铃木由次郎博士《易经》：

足の新指に感でて動く。感ずるてとの浅いてとを示す<sup>⑨</sup>。

又说：

咸卦的各爻は人の身体をもつて象をとる。下より上に、初六を足の亲とし、六二を足のてをらし、九三をももとし、九四を心脏とし、九五を背中の肉とし、上六を□として、感ずるてとの深浅を表す<sup>⑩</sup>

另外，公田连太郎博士的《易经讲话》，高田真治和后藤基已二博士的《易经》，今井宇三郎博士的《易经》，本田济博士的《易译注》，长泽规矩也博士的《周易注疏》等注本，大致与

上述相同。这些注本与《咸卦》本义相差太远了。这些注本错在没有弄清《咸卦》之“咸”字的深层义项。而对中国上古社会中的感生帝说有精湛研究的白鸟库吉博士及其哲嗣白鸟清先生、学生出石诚彦教授却因为极少顾及到对《周易》的研究，因而也就未能把感生帝说的研究推到极至。这不能不说是个遗憾。

“咸其母”，这里有两个重点：

第一，“咸”，即交感和触动，也即性交而后怀孕。

第二，“母”，即足大指。“咸”诉内卦为艮 三三，外卦为兑 二二。即内卦为少男，外卦为少女。即外卦的少女来踩内卦的少男的足大指。因为九四爻中讲了“憧憧往来，朋从尔思”。初六与九四，阴阳相应。

把这两点放到著名的感生帝说诗《生民》中来看“咸其母”与“履帝武敏歆”之内涵。

《诗经·生民》中讲：

厥初生民，时维姜嫄。生民如何，克禋克祀。以弗天子，履帝武敏歆。攸介攸止，载震载夙。载生载育，时维后稷。

《毛诗》郑笺：“祀郊禋之时，时则有大神之迹，姜嫄履之，足不能满，履其拇指之处，心体歆歆然。其左右所止住，如有人道感己者也。于是遂有身，而肃不复御。后则生子而养之，名曰弃。”

对于这段感生帝说，白鸟清先生在“殷周の感生传说の解释”这篇著名的论文中，如此阐述说：

感生传说の解释の如きもまた、斯人の如き低级なる宗教思想なり、magic なりの思想を借るてと無しには明了な且つ妥当な解释をなし得られないやうに思はれる。即き前に学げに诗经生民篇の周の始祖の传说に“厥初生民、时维姜嫄。生民如何、克禋克祀、以弗无子”、とある文の如きは、古代支那



人が子供を得んとする熱望の表現されてゐる文献であり、人類がその長き生活の道程に于いて、子供の无きを悲しやし結果発生しに思想を背景として構成された物語であつて、神の媒介に据つて伉俪となつた男女間には、当然恵まれた愛の结晶として子供が授けらる可き筈なるに、若しこれが授けられないとすれば、其処に何が授けられない原因が伏在して居ると考へなければならぬ。……支那即ち漢民族の传说では、克禋克祀の対象神が明の主体である上帝なるものが男女の結合を掌る处から转化して子供の生出を请愿する神となつにらうとの自分の臆说を是認するならば、恐らく生民篇の禋祀しに其の対象は、上帝を主体としに媒神であつにらうと思はれる<sup>⑩</sup>。”

安居香山博士在《纬書の成立とその展开》一书中更援引《史记·周本纪》中原文，用来对比《生民》中记述的准确性。然后，他总结说：

感生帝说といわれる以上、天帝の精に感じての生誕を説くものであるが、殷周秦の諸帝の場合は、天帝の使の燕の卵を吞むとか、天帝の足迹を履むとかいうでとき、間接的なものであり、更にそてにmagic powerを認めての生誕传说であつにのであるが<sup>⑪</sup>……

从《毛诗》郑笺对“履帝武敏歆”的解释，到白鸟清先生对感生帝说的分析，再到安居香山博士对这一现象所具有的神学意义的认定，都在说明“履帝武敏歆”是个感生过程，以简单化起见，即：

履——足和足的触动。

敏——拇指，即足大指。

歆——人神相感时的愉快。

全部过程用《史记·周本纪》来讲，即：

见巨人蹟，心欣然说，欲踐之。踐之而身动，如孕者。居期而生子。

这是相感足大指（即拇、敏）足迹而受孕生子，又是少女去踩地上天神足迹（尤其是足大指）的相感过程——也即感、敏二字，用《咸卦》用字表达即咸、母。而“履其拇指之处”即“履帝武敏”，这里的其、帝可以人称代词“其”表示，也即“咸其母”。

母，甲骨文多写作“𠂔”。象形字。字中的“𠂔”是人的象形字之一。而“𠂔”则对女性乳房的夸张、变形的象形。

故而这时“母”字显然应具有女性生殖崇拜的喻义在内。当以母代指今天通用的躅、拇二字时，相当于另外四指而言：躅指是余外四趾（拇指亦是余外四指）产生的根本。因此，“咸其母”的躅本字中已经积淀着上古时代女性生殖崇拜因素。就《咸卦》来看，随着“咸”的性关系隐语的迷失，“母”的这一因素也荡然无存。

咸其腓。

唐代陆德明《经典释文》：

腓，郑云：“腓肠也。”王虞云：“腓，腓肠也。”荀作肥。

清代阮元《周易注校勘记》记载：

石经、岳本、闽、监、毛本同。《释文》：腓。荀作肥。

唐代李鼎祚《周易集解》中引崔憬：

腓，脚腓，次于母。

铃木由次郎博士《易经》

“腓”はてむら、ふくらはぎ、すねの後部のふくれに所。足が進めば从つて動き、ももと亲指の中间にある。六二は下卦の中间にあるから腓の象がある。“腓”の字、荀爽本は肥に

作り、“五を謂ふ。尊盛故に肥と称す”という<sup>⑤</sup>。

在所有关于感生的记载中，对于具体的感生过程总是语焉不详。我从上述引文中，可以总结出一些要领，即：

- ①感任如人。（如人一样性交。）
- ②绕枢炤野。（绕人女转圈走，性交仪式。）
- ③如月正白。（对男人身体的描述。）
- ④感女枢幽防之宫。（点明性交器官。）
- ⑤白气贯月。（对男性性冲动的描述。）
- ⑥如有人道感己者。（如人一样性交。）

上述六条合并来讲，即在相感时有一个仪式。这一仪式，见徐坚《初学记》十五卷引《五经通义》：

郑国有溱、洧之水，男女聚会，讴歌相感。”

《毛诗》郑笺：

“因相与行谑，行夫妇之事。”

这里的讴歌、行谑也就是性交仪式的反映之一。因此，“咸其腓”及以后的几条象辞只有与“咸”的性关系隐语联系起来，才可以正确理解。换句话说，只有将“咸其股”、“咸其脢”、“咸其辅颊舌”三条象辞，连同“咸其腓”一起在“咸其母”的感生信仰上考虑，才可以解读咸的性关系隐语与上述各爻象辞的真正内涵。

这三条象辞详证如下：

咸其股。

《说文解字》：

股，髀也。

《释名》：

股，固也；为强固也。

唐代李鼎祚《周易集解》中引崔憬：

股，脍而次于腓。

宋代朱熹《周易本义》：

股，随足而动，不能自专者也。

鈴木由次郎博士《易经》：

“咸其股”はそのものに感动して、ももが前に出ようとしてむずむずする<sup>⑩</sup>。

咸其脢。

唐代陆德明《经典释文》：

脢，郑云：“背脊肉也。”

唐代李鼎祚《周易集解》引虞翻：

脢，夹脊肉也。

宋代朱熹《周易本义》：

脢，背肉；在心上而相背，不能感物无私系。”

鈴木由次郎博士《易经》：

“脢”は音“ばい”。のどのひて。のどほとけ。宋の陆佃は“□の下、心の上あり、すなわち喉中梅核、宋のてろには三思台といつに”と。马融は“脢は背なり”、郑玄おちび《说文解字》は“脢は背の肉”、王肃は“脢は背に在りて背を夹む”、程。朱はともに“脢は背肉<sup>⑪</sup>”。

咸其辅颊舌。

晋代王弼《周易注》：

辅、颊、舌，所以为语之具也。

唐代李鼎祚《周易集解》中引虞翻：

耳自之间称辅颊。

清代阮元《周易注校勘记》：

石经、岳本、闽、监、毛本同。《释文》：辅。虞作辅。颊，孟作侠。

鈴木由次郎博士《易经》：

“辅”は马融は“上颌なり”と解す。上あで。しかし何楷

は“□輔なり”。牙に近きの皮膚。牙と相依り、歯舌を輔相する所以の物、故に輔といふ”と解す<sup>⑩</sup>。

上述三爻象辞注释如上。但是，对《咸卦》上述各爻象辞的理解却因人而异。

唐代孔颖达《周易正义》：

窃谓乾坤明天地初辟，至屯乃刚柔始交，故以纯阳象天，纯阴象地，则咸以明人事。人物既生，共相感应，若二气不交，则不成于相感。自然天地，各一夫妇共卦。此不言可悉，岂宜亡为异端？！

这实际上是《序卦》和《荀子》中的儒家伦理学说的翻版。甚至到了清代惠栋在其增补的《郑氏周易》中提出了如下见解：

其于人也，喜会礼通，和顺于义，干事能正。三十之男有此三德以下二十之女，正而相亲说。

这里又是将《周礼》中男人三十岁娶二十岁之女人的规定，用于对《咸卦》六爻的解说上。

而日本学界的解释也大多与此相同。

铃木由次郎博士《易经》：

婚姻の卦。程伊川いちく“艮体笃实にして止まる。诚肯の义となす。男の志笃实にして以て下に交はり、女の心说んで上に应ず。男てれが先に感ずるなり。男先づ诚を以て感ずれば、女说んで应ずるなり”と。まに自然の象をもつていえば、艮は山、兑は泽、山の気は下り、泽の気は上る。二气通じて相通じ、もつて万物を生ずる。ゆえに咸という<sup>⑪</sup>。

这里引程伊川的观点来说明《咸卦》的夫妇伦理内涵，但程伊川却另有精僻之论，这一点也许为铃木由次郎博士忽略了：

《序卦》非《易》之蕴，此不合道。

见载于《河南程氏遗书》。

丸山松幸教授《易经》：

この卦の爻辞は、身体各部に感ずるてとを譬えにしている。下から上へ徐々に進行するのである。素朴に解すれば、男女の愛抚を表ちしているとも取れる。足指の愛抚から接吻に至るのである<sup>⑩</sup>。

与此類似的还有安岗正笃先生的《易学入门》一书，他也认为：

咸は若い男女の相思。相愛を示し、男が下に在つて、女に思を寄せる象であり、男は止まる所を知り、女は悦んで应ずる象である<sup>⑪</sup>

另外，中国社会科学院世界宗教研究所的王明教授也持此观点<sup>⑫</sup>。

上述种种观点，不是十分妥当。因为：

第一，将《咸卦》六爻象辞解释为夫妇婚姻、少男少女恋爱，并没有真正体现咸的性关系隐语含义，更没有体现初六爻的感生帝说。

第二，在《周易》时代，卦爻辞中大量出现“匪寇。婚媾”描述的原始的抢婚习俗，这与《周礼》和《荀子》中的天地人伦、夫妇婚姻有较大差距，不能将后者等同于前者。

第三，马王堆帛书本《周易》中并无今本《序卦》中所描述的卦序，近而以夫妇、婚恋来解说《咸卦》也就失去了意义。

而理解这六爻象辞仍然不能离开《咸卦》中初六爻的感生帝说和咸的性关系隐语含义。

准确的讲：全部《咸卦》卦爻辞取象体现了该时期残留的性图腾信仰所积淀成的生育巫术和求雨祭祀中的性午蹈动作。我可以在上古中国史籍中找一有关记载，将它们与《咸卦》六爻象辞加以比较，就可以揭开《咸卦》的本来面目。详见下节内容。

## 小结：

本节重点考证了“咸其母”和《诗经》中感生帝说的诗句“履帝武敏歆”二者之间的一致性，证明了《咸卦》初爻爻辞是感生帝说的一个取象和记载，并由此展开考证了《咸卦》各爻的文字本义。指出了将《咸卦》误解为夫妇之道或少年男女恋爱等等观点的不妥。

## 第四节 《咸卦》与性舞蹈

与上古时代感生帝说紧密一致的，是当时在特定时期（如：仲春之月）和特定场合（如：桑林），所举行的性活动聚会——为求雨、祭祖、祈求生育和丰收而举行的性舞蹈的风俗习惯。这在上古史料中有如实记载，只是后代儒学家们予以重新解释中才掩盖了其原始内容。详细考证和举例见下：

第一，《左传·庄公二十三年》：

公如齐观社，非礼也。

为何观社是非礼的行为，古代的春秋学家们的解释很难自圆其说。直到清代俞正燮在《癸巳类稿·燕祖齐社义》中的考证才揭开了观社的真面目。即：

如齐观社，实为观女人。

这里，社即社稷的简称。社稷与观二者共同出现在《墨子·明鬼》中：

燕之有祖泽，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦也。此男女之所属而观也。

《左传》中庄公“如齐观社”，但“社”是“男女之所属而观”的场所，贵为公侯的庄公却亲临此地，当然是不合礼仪了。

清注意：祖泽、社稷、桑林、云梦四地，具有相同的性质。

第二，《论语·八佾》：

禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。

《说文解字》：

禘，谛祭也。

又：

帝，谛也。

则可证帝、谛、禘三者可通用。

郭沫若教授“释祖妣”：

帝之用为蒂义者，亦生殖崇拜之一例也。<sup>④</sup>

八佾是古代舞蹈之一，而禘、灌亦是舞蹈之一可得明证。但禘、灌之舞既然是“生殖崇拜之一例”的表现，则可证禘、灌是一种性舞蹈。

第三，《庄子·养生主》：

合于桑林之舞。

则可知桑林是舞蹈名。

《淮南子》高诱注：

桑林者，桑山之林；能兴云作雨也。

即桑林兼有地名、舞蹈名双重含义，而其作用则源于“能兴云作雨”，亦即求雨祭祀。而桑林、祖泽、社稷、云梦四地有相同职能，可证祖泽、社稷、桑林、云梦四者兼有地名、舞蹈名双重含义，更兼有“男女之所属而观”的性关系隐语含义。

那么，这类性舞蹈是怎样内容呢？

性舞蹈的核心是设立尸女。尸女一职，见《诗经·采芣》：  
于以奠之？宗室牖下。谁其尸之？有齐季女。

关于尸女，古今注家颇多。

宋代程伊川《二程集》：

古人祭祀用尸，极有深意，不可不深思。



《书斋夜话》：

今之巫者，言神附其体，盖尤古之“尸”。

郭沫若教授《释祖妣》：

尸女当即通淫之意<sup>②</sup>。

闻一多教授《高唐神女传说之分析》：

各国祀高媒有“尸女”的仪式，……可以证明高媒这祀典，确乎是十足的代表着那以生殖机能为宗教的原始时代的一种礼俗<sup>③</sup>。

斯维至教授《汤祷雨桑林之社和桑林之舞》：

在禋祀和社礼中因为通常是以少女担任神尸的，甚至有男女性行为模拟<sup>④</sup>。

可证：尸女是祭祀中与神发生性关系的少女——即《咸卦》中的兑卦卦象。这种祭祀则是以舞蹈形式体现的。即尸女（少女）和天神或已死的部落首领的替身（少男）二人共舞。也即成为巫字的来源。见清代于鬯《香草校书》：

巫，象人两褻舞形。鬯案， 者，二人也。……故云象人两褻舞形。会意兼象形也。

上述《书斋夜话》中对巫、尸相通的考证，可知尸女即巫类之一种，则尸女的“两褻舞形”即充分证明担任神尸的少女和天神或已故部落首领的担当者——少男之间的通淫行为正是在性舞蹈的过程中完成的。

在这里，这种舞蹈首先是一种神秘性的仪式，其次则是一种激发当时文化传统中图腾崇拜的手段（也即对感生帝说的信仰）。于是，性舞蹈成为《咸卦》的根本取象和原始来源。

《咸卦》卦象上兑下艮，按照“说卦”中所讲：

艮，三索而得男，故谓之少男。兑，三索而得女，故谓之少女。

兑即少女，少女即尸女。咸即感，感即相感和触动，相感

和触动即感生帝说中的“通淫”。故此，《咸卦》实际上是感生帝说及远古社会性舞蹈的符号表达。而全部六爻取象即：男女相感的模拟动作就从那种在当时的集体表象中认可的“履帝武敏韵”的过程开始。艮为少男，他是天帝或已死亡的部落首领的替身。从“咸其拇”开始少男在蹀跳着引导少女去踩他的遗迹，然后就是两个人的腓、股、脛及辅颊舌等部位分别互相碰撞、互相接触的节奏性舞蹈动作。而对于少男少女而言，上述部位正是性感带区域。也即带有刺激性欲、挑逗性欲成分在内的性舞蹈。引用《诗经·溱洧》中所描写的场面即：

维士与女，伊其相谑。

“相谑”即互相挑逗。这一过程不是一次即可的，而是要如《咸卦·九四》中所说“憧憧往来，朋从尔思”。即反复地做。

这才是《咸卦》六爻的取象来源及其真正涵义。

在《周易》产生的时代，性舞蹈有着独特的功用。闻一多先生在《高唐神女传说之分析》中考证：

在农业时代，神能赐与人类最大的恩惠莫过于雨——能长养百谷的雨。大概因为先妣是天神的配偶，要想神降雨，惟一的方法是走先妣的门路（汤祷雨于桑林，就是这么回事？）……但是先妣也就是高媒。齐国祀高媒有“尸女”的仪式，“月令”所载高媒的祀典也有“天子亲往，后妃率九嫔御”一节，与夫“桑中”、“溱洧”等诗所昭示的风俗，也都是祀高媒的故事。这些事实可以证明高媒这祀典，确乎是十足的代表着那种以生殖机能为宗教的原始时代的一种礼俗<sup>⑥</sup>。

这种相感的性舞蹈乃至由此产生的群交的放荡节日显然要受祭祀和时间的限制。故此在《周礼·地官》中明确规定在“仲春之月”：

以仲春之月，令会男女。于是时，奔者不禁。

它已经成为原始时代性关系的一种特殊表现形式。它与求

雨和性舞蹈紧密相连并由此而演绎成一种体现了当时文化传统的风格。

推而广之，六十四卦中，由震（长男）、坎（中男）代表的阳性一方分别与由巽（长女）、离（中女）代表的阴性一方组成的具有交感性质的卦象，多为吉利的兆示。如“随卦”、“蛊卦”、“噬嗑卦”、“贲卦”、“恒卦”、“损卦”、“益卦”等等。以这一结论与中国一些少数民族或原始部落的具体表现相印证也无一不合。比如，中国四川省和云南省的摩梭人的《达巴卜书》就是以上述所得结论为其主要特点的卜书。该书共有十二篇，记录了全年的吉日和凶日。吉日分为三种吉日、大吉日、特大吉日——三爻的体现。凶日分为凶日、大凶日两种——阴性的凶为 2 而阳性的吉为 3。而这些日子的表示法却是：

①吉日：



男性生殖器。

②大吉日：



——女性生殖器。



女性阴道。



——女性乳房。

③特大吉日：



——男女性交。

十分有趣的是：由吉日、大吉日到特大吉日的区别意是由性器官崇拜到性交的区别。特别是作为一个部落的特大节日竟是指男女性交。即《周礼》中的“仲春之月”和《诗经》中的

“伊其相谗”的又一佐证<sup>②</sup>。

相反，在今本《周易》中，由于《序卦》和《荀子》中将感生帝说及性舞蹈的《咸卦》理解为夫妇之道，这就使《咸卦》六爻的真实取象被误解几千年之久！

### 小结：

本节重点说明了《咸卦》六爻本来意义是对性舞蹈的记载和取象。而这种性舞蹈活动中“尸女”和“天神”或已故部落领袖替身的性活动，正是由少女（兑）和少男（艮）来完成的。这是乞求生育、降雨、丰收等活动中必不可少宗教性仪式。正因为有上述内涵，才被后代的儒家学者们误解为天地人伦的牧歌。

## 附论 《咸》、《艮》同象说

与《咸卦》六爻在内容上极为相近的则是“艮卦”。其全文如下：

䷳ 艮：艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。

初六：艮其趾。无咎。利永贞。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不快。

九三：艮其限，裂其夤。厉阍心。

六四：艮其身。无咎。

六五：艮其辅。言有孚，悔亡。

上九：敦艮。吉。

《咸卦》六爻中象辞大致与此相同。详细对比如下：

《咸卦·初六》：咸其拇。

《艮卦・初六》：艮其趾。

《咸卦・六二》：咸其腓。

《艮卦・六二》：艮其腓。

《咸卦・九三》：咸其股。

《艮卦・九三》：艮其限。

《咸卦・九五》：咸其脢。

《艮卦・六四》：艮其身。

《咸卦・上六》：咸其辅颊舌。

《艮卦・六五》：艮其辅。

上述对比中，母即踣，即踣趾的简称。辅则是辅颊舌的简称。腓则二卦一样。限，晋代王弼《周易注》：

限，身之中也。

唐代孔颖达《周易正义》：

限，身之中。

小林珠渊先生校正《周易卜子夏传》：

艮于下体而不得通于上，止于体之中也。

铃木由次郎博士《易经》：

“限”は腰、腰骨。马融・郑玄・荀爽みないちく“限は要（腰）なり”、虞翻いちく“限は要帯の处”と。九三は上卦と下卦の境目にいる。人体でいえば、上体と下体との境目にある腰に当にる。“艮其限”はその腰骨が動かず、屈伸するてとができない<sup>⑩</sup>。

与前面对“咸其股”的考证，则二者大致相同。

身，晋代王弼《周易注》：

中上称身。

铃木由次郎博士《易经》：

总べていえば身は全身であるが、分けていえば腰から上を身という。“艮其身”は、身を進み動かさず、じつととどま

つてゐると。六四は下卦の上に出、上卦の下におる。身の象<sup>⑧</sup>。

把上述考证与前面对“咸其脢”的考证比较，可知二者亦大致一样<sup>⑨</sup>。

故此“咸”“艮”同象。下面考证一下“艮”的本义。

艮，“象”：

艮，止也。

《序卦》：

物不可以终动，止之；故受之以艮。艮者，止也。

唐代孔颖达《周易正义》：

艮，止也；静止之义。此是象山之卦，其以艮为名，施之于人，则是止物之情，防其动欲，故谓之止。

则咸的动与艮的止，这一阴一阳皆有相同的取象：感生帝说和性舞蹈。两卦比较而言，《咸卦》六爻是动的性舞蹈动作，而《艮卦》六爻则是止述性舞蹈动作的节奏停顿点的描述。“咸”、“艮”两卦的感生帝说和性舞蹈含义，在《序卦》和《荀子》的儒家学说解释下，演绎成一幅夫妇之道的牧歌！由此开启了中国古代哲学中由返身自观、由自我顿悟、由身心净化来理解宇宙人生、追求天人合一的传统。

### 小结：

《咸卦》和《艮卦》有相同的取象。其不同是一动一静：《咸卦》是对性舞蹈动作的描述，而《艮卦》则是性舞蹈动作的节奏停顿点。二者是感生帝说的一个较为详细的辅证。

### 本章结论：

以上本章的探讨，是从对《咸卦》中“咸”的表层义项和深层义项入手，首先考证出了咸字的本义是性关系的隐语。进

而证明了“咸其母”和“履帝武敏歆”二者的一致性，从而将感生帝说的上古风俗习惯和神话传说引入对《咸卦》六爻的理解中，在此基础上，发现了《咸卦》取象是上古社会中的性舞蹈，这种性舞蹈和感生帝说有着直接关系。而且，《艮卦》也同《咸卦》一样有着相同的取象。通过上述考证，作者认为古今中外一些易经学家们对《咸卦》和《艮卦》的注解并不是十分恰当的。

注释：

①见《文物》1984年第三期刊载张政烺《帛书六十四卦跋》一文：

长沙王堆第三号汉墓出土的帛书中有一件，帛幅宽约49厘米，长约85厘米。横幅界画朱栏，字以墨书。每行字数不等，满行约六十四至八十一。卷首尾空隙极小，不足一行，无前后标题。今据内容名之为《六十四卦》……从字体观察，此卷盖写于汉文帝初年，约当公元前180—170年。

②铃木木次郎《易经》，集英社，昭和49年5月出版。

③同②。

④安居香山《纬書の成立とその展开》：

てれが統一王朝の始祖ごあるてとの权威化には、感生帝说のごとき传说の附与が必要であつた。てれと相前后してが、或いは、てれと時を同じうしか、殷・周・秦の始祖の感生帝说が形成せられたとすれば、同じく始祖ごある高礼祖を感生帝说により权威化し、殷・周・秦の始祖并み位置に置こうとするてとは、当然の要請である。

国书刊行会，昭和54年2月出版。

⑤见出石诚彦《支那神话传说の研究》一书中。中央公论社，昭和18年11月出版。

⑥高亨《周易古今注》中华书局，1984年重订再版。

⑦同②。

⑧中村璋八、古藤友子《周易本义》，明德出版社，平成4年9月出版。

⑨同②。

⑩同②。

⑪见《东洋学报》第35卷，大正14—15年出版。

⑫同④。

⑬同②。

⑭同②。

⑮同②。

⑯同②。

⑰同②。

⑱丸山松幸《易经》，德间书店，1965年1月出版。

⑲安岗正笃《易经入门》明德出版社，和35年11月出版。

⑳见《中国哲学》第七辑刊载王明《咸卦新解》一文：

这是一对少男少女相亲相悦的民间故事，恋爱的情节是：他（她）俩幽会的等儿，彼此偎依在一起，年轻人情不自禁，显露出一付动手动脚、粗鲁而天真的姿态。

㉑《闻一多全集》，上海开明书店，1948年出版。

㉒同㉑。

㉓同㉑。

㉔见《全国商史学术讨论会文集》，《殷都学刊》增刊，1985年2月出版。

㉕同㉑。

㉖见《云南少数民族思想史资料汇编》云南大学部印刷，1985年出版。

㉗同②。

㉘同②。

㉙丸山松幸《易经》中也持有相似观点。他认为：

“艮”は“夬”や“咸”と同様，身体の各部を例により、足から頭へ順に升つゆく。

但《夬卦》并不是与此同象的，因为该卦的“壮于前趾”并不具有感生帝说含义在内。



## 第四章 《乾卦》与龙蛇图腾

《周易》六十四卦从《乾卦》开始，而且《乾卦》也是历代易学家倾其心力加以注解的核心所在之一。那么，围绕这一卦最为直接的问题就是《乾卦》六龙的取象来源。在浩如烟海的易学注解书中，对此问题的看法不外从星象和人事两方面入手：即认为六爻系星象的一种现或认为六爻是远古帝王生之行为的真实写照。但这二者的共同前提是：龙象。而龙象的来源及在《乾卦》六爻中的真实为涵却一直得不到解答。这就是本章所要解决的问题。因此，龙象的来源及其在《乾卦》中的作用和内涵，是破解《乾卦》的关键所在。

### 第一节 应龙处雨溯源

在盛行图腾崇拜的原始部落中，一般认为动物图腾比植物图腾占有更为重要的地位。就其本质而言，动物成为图腾崇拜的对象，已经说明它具有人所不足的某种特殊品格特征，如力量、飞翔、耐寒等，在它们身上，可以找到原始宗教思想的特殊体现。

据我本人对《山海经》的统计，该书中共讲到占验六十四次，其中五十六次是动物占验。《周易》卦爻辞中提到的动物种类，如下：

①龙。见于《乾卦》的初九、九二、九五、上九、用九和《坤卦》的上六。凡6次。

②马。见于《坤卦》卦辞、《屯卦》的六二、六四、上六、

《贲卦》的六四、《大畜卦》的九三、《晋卦》卦辞、《明夷卦》的六二、《睽卦》的初九、《涣卦》的初六、《中孚卦》的六四。凡11次。

③鹿。见于《屯卦》的六三。凡1次。

④禽。见于《师卦》的六五、《比卦》的九五、《井卦》的初六。凡3次。

⑤虎。见于《履卦》卦辞、六三、九四、《颐卦》的六四、《革卦》的九五。凡5次。

⑥鱼。见于《剥卦》的六五、《姤卦》的九二、九四、《中孚卦》卦辞。凡4次。

⑦牛。见五《无妄》的六三、《大畜》的六四、《遁卦》的六二、《睽卦》的六三、《革卦》的初九、《旅卦》的上九、《既济卦》的九五、《离卦》的卦辞。凡8次。

⑧豕。见于《大畜卦》的六五、《睽卦》上九、《姤卦》的初六。凡3次。

⑨龟。见于《颐卦》的初九、《损卦》的六五、《益卦》的六二。凡3次。

⑩羊。见于《大壮卦》的六五、上六、九三、《夬卦》的九四、《归妹卦》的上六。凡5次。

⑪明夷。见于《明夷卦》的初九、六二、九三、六四、六五。凡5次。

⑫狐。见于《解卦》的九二、《未济卦》卦辞。凡2次。

⑬准。见于《解卦》的上六。凡1次。

⑭豹。见于《革卦》的上六。凡1次。

⑮雉。见于《鼎卦》的九三、《旅卦》的六五。凡2次。

⑯鸿。见于《渐卦》的初六、六二、九三、六四、九五、上九。凡6次。

⑰鸟。见于《旅卦》的上九、《小过卦》的初六、上六。凡

3次。

⑮鹤。见于《中孚卦》的九二。凡1次。

⑯翰音。见于《中孚卦》的上九。凡1次。

⑰豚。见于《中孚卦》卦辞。凡1次。豚可与⑮豕合并。

上述动物取象中，有一种动物在周代及中国古代文化史上占据着特殊的地位：它的出现与否成为决定国运兴衰、圣贤的生灭的重要兆示。而且，很多部落的祖先和远古社会中的传说人物也都与它有关。

这种动物图腾就是以龙和龙的形成物蛇、马为主的龙蛇图腾。

比如，《归藏·启筮》：

共工，人面蛇身。

又如：

鲧死三岁，不腐。剖之以吴刀，化为黄龙也。

再如《春秋合诚图》：

黄帝将亡，则黄龙坠。

等等，类似的记录可以在《山海经》中大量找出。

其中，《周易》中记载龙蛇图腾的卦爻辞有如下：

《乾卦》：

初九：潜龙。勿用。

九二：见龙在田。利见大人。

九四：或跃在渊。无咎。

九五：飞龙在天。利见大人。

上九：亢龙。有悔。

用九：见群龙无首。吉。

《坤卦》：

上六：龙战于野，其血玄黄。

这里，《乾卦》六爻讲龙而卦名却为“乾”，这里面包含着

B

一种由龙之象到乾之名的形成过程，也即由具象到抽象的升华过程。（这是周易发生学上必须予以研究的过程。）而揭开《乾卦》六龙的形成过程及其盛行在《周易》产生时代的龙蛇图腾，无疑是研究《周易》宗教思想所要解决的一个课题。

张光直教授在《中国青铜时代》一书中讲到夏商周三代文化的关系时说：

从新旧文字史料来看，夏商周三代的文化大同而小异。大同者，都是中国古代文化，具有共同的大特征；小异者，代表地域、时代与族别之不同。《礼记》礼器“三代之礼一也，民共由之”；《论语·为政》：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”前者可见其为“一也”，后者可见其有“损益”也。

在礼方面，夏商周三代有“一也”，也有“损益”也的这一事实，表现在《周易》上，就产生三代易学之间的“一也”（即经卦皆八，别卦皆六十有四。）和“损益也”（即夏易首艮，商易首坤，周易首乾。）但就“一也”这一事实而言，它们都“损益”地继承了殷商文化传统，改造了殷商时代的神学认识论。因此，殷墟卜辞中的文辞也就理所当然地为《周易》卦爻辞的产生提供了前提条件条件和文字基础。

尤其是《乾卦》六龙及该时代的龙蛇图腾，完全是沿袭了殷墟卜辞中的龙蛇图腾记载而来。

最有力的证据便是《加拿大皇家安大略博物馆藏明义士旧识甲骨文字》一八二八：

虫庚爻。又〔雨〕。其乍龙于凡田。又雨。

又见《殷契佚存》二一九：

十人又五□，

□龙□田。又雨。

这两条卜辞都是求雨之辞，而且都是讲爻、讲龙与雨的关系。

系。

那么，让我们先来看看龙与雨的关系。

《山海经》中有大量的有关龙蛇与雨对应关系的记载。

例如，《海外东经》：

雨、师妾在其北，其为人，黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。

又如，《大荒北经》：

应龙已杀蚩龙，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。

又如：

应龙蓄水。

又如：

有神，人面蛇身而赤；直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明；不食不寝不息，风雨是谒。是谒九阴，是谓九龙。

等等。可见，在《山海经》时代，龙蛇图腾的致雨作用就已经很悠久了。这为上溯殷墟卜辞也提供了一个侧证。

小结：

龙，是《周易》时代动物崇拜之一。从《山海经》、《周易》和甲骨卜辞等众多史料记载中说明了应龙和雨旱的一种关系。因而就这一反映当时宗教思想的观念，作为论证《乾卦》六龙取象的必须加以注重的时代背景。即：《乾卦》六龙和众多上古史料中对应龙与雨关系的记载，是在一个共同的宗教思想的崇拜上的体现。这是揭开《乾卦》内涵的重要根据。

## 第二节 龙和雨水关系考

这一节中，我将详细考证龙和雨水的对应关系这一问题，将

上一节讨论的问题深入化。

关于龙的初始形状,就目前考古所挖掘出的实物史料而言,首推新石器时代红山文化时期的玉龙。其形状则是:

人面,豕喙,鳞身,渠股,豚趾。

甲骨文中,龙字最有代表性的写法是:



字与物的相同处乃在于:龙的形状近似于虹的曲线带形。这种对图腾的再现或记录使我们可以其他原始民族中找到表现仪式。

列维——布留尔在《原始思维》一书中提出了一种叫做“英迪修马”的仪式,正与此相类似。他说:



这种神秘的互渗也存在于雨和雨图腾的成员之间,存在于水和水图腾的成员之间。为了保证正常的降雨量或池塘中的正常水量,也举行英迪修马仪式。这些仪式与华盛顿斯密孙学院人种学研究室的研究人员们如此详细描写过的朱尼人、阿拉帕霍人以及所有北美蒲埃布洛印第安人为同一目的而举行的类似仪式直至细微末节都相象得惊人。在澳大利亚,如同在新墨西哥一样,我们也看见“一条曲线在地上的应该是代表虹的曲线带形……类似的带形也画在仪式登场人物的身上,画在他手里拿着的盾上。这个盾还装饰着用白粘土涂成的描写闪电的



字形曲线。

列维——布留尔认为这种求雨的英迪修马仪式代表了一种互渗。而在他之前,斯宾塞和纪林二人发现:

雨和水图腾的成员在长期干旱严重缺水的时候举行自己的英迪修马仪式,如果在适当的时候下了雨,那当然要说这是英迪修马的作用。

从文化发展的阶段性来说，这种仪式与互渗也必然反映在商周时代中。比如画  曲线和画 , 二者之间在求雨上就有若干类似之处。

作为一个部落中的图腾，初民们对它的信仰是建立在它与初民社会中的功利关系和它为初民社会所认可的血缘关系这双重基础之上。特别是当部落遇到灾难时，自然会加大初民们对图腾的信仰程度。上述卜辞中龙与雨之间的关系，也即图腾与部落之间的功利关系，正是建立在这种仪式和互渗的作用之上。

就上述“应龙蓄水”而言，其意义非同一般。

第一，《大荒东经》中记载了远古时代有关应龙与雨的关系：大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得夏上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。

第二，晋代郭璞《山海经传》注：

今之土龙本此。

第三，作土龙之法，《春秋繁露·求雨》：

奉牲祷以甲乙日，为大苍龙一：长八丈，居中央。为小龙七：各长四丈，于东方皆东向，其间相去八尺。

上述资料和引用的殷商卜辞中的那两条求雨卜辞，说明从殷商时代直到汉晋时代都盛行着作土龙求雨的习俗。

而“乾”、“坤”两卦中有关龙的卦爻辞则可以归纳成下例两种格式：

其一：□龙□田（渊、天、野等地）式。

其二：龙□于□（田、渊、野等地）式。

按照这两种组成和卦爻辞，其象辞为四字一句。如：

见龙在田。即九二爻辞。

见龙在渊。即九四“或跃在渊”。

见龙在天。即九五“飞龙在天”。

见龙在野。即六五“龙战于野”。

龙见于田。即九二“见龙在田”。

龙见于渊。即九四“或跃在渊”。

龙见于天。即九五“飞龙在天”。

龙见于野。即六五“龙战于野”。

这里的田、渊、天、野韵脚相近，很似《诗经》中的“国风”类诗句。

下面，我将前述卜辞也演绎下列格式：

第一“其乍龙于凡田。又雨。”

可以成为□龙□田。又雨。这一形式恰好与第二条卜辞形式完全一致。

第二，就这两条卜辞而言，讲的内容是一样的：

① 虫庚爻。十人又五□。

② 其乍龙于凡田。□龙□田。

③ 又雨。又雨。

如果我们后起的《周易》和前代的卜辞进行对比，就会惊讶地发现这之间的承袭。

卜辞：

其乍龙于凡田。又雨。

□龙□田。又雨。

“乾”、“坤”象辞：

见龙在田。利见大人。

或跃在渊。（即见龙在渊。）无咎。

飞龙在天。利见大人。

龙战于野。（即见龙在野。）其血玄黄。

这两者是如此的一致，而这种一致性正说明了由卜辞语言向卦爻辞语言的必然继承中，对龙蛇图腾的信仰种种风俗习惯也全盘接受过来。而这两者之间重大差异是：



卜辞中的乍龙与卦爻辞的见（飞、或、战）龙之间有一个特殊过程，也即由人为制象（乍龙）向图腾意象（见龙）的演进。

而其二者都是在龙蛇图腾这一信仰下的不同时代的不同表现物。出石诚彦先生在《支那神话传说の研究》一书中，有《龙の由来について》一文，专门考证了龙蛇图腾的形象问题。他认为：

そてで、ての水居し、然も升天する龙が何であるかについて、从来蛇の崇拜が原でそれに種種の分子が附け加はつて、发达し龙になつたのであらうとの説があるが、蛇崇拜の例は世界各地にする著明な事実で、その神秘的な形から蛇が恐るべきもの、一種の力あるものと考へられ、やがてそれに空想的分子が附け加はつて今我々が古文献に見るうな龙が成立つに至つたのであるかもしれぬとは一応十分に考慮すべきでとて、既に那波学士が《支那龙传说考》と題して上述のやうな見地から精細な研究を发表して居られる。而して、后世の绘画などに表はされてゐる龙の形态は長いものであるとてろから、谁しも龙の原形は蛇ではあるまいかとは想像しがちなてとである。

龙的形状在蛇的取象之外，另有云水的取象。这一点，古代和现代的学者都提出了相似的看法。

首先，清代毛祥麟《墨余录》中专有《龙卦》一文，记载：

黑云下垂，海水上升，俗称龙卦。实则电气聚于云水中，两相交吸而然也，必有疾风大雨随之。

其次，《晋书》卷一百二十二中记载：

其城南营外夜有一黑物，大如断提。摇动有头、角，目光若电。及明而云雾四周遂不复见。且视其处，南北五里、东西三十余步鳞甲隐地之所，昭然尤在。光笑曰：“黑龙也”。俄而

云起西北，暴雨灭其迹。

其三，上述两种云水之象成为龙图腾的又一来源。殷商及周朝，虽然不可能产生这样看法，但是这种自然现象却是由来已久的客观存在。

《周易》产生的时代，一切自然现象（即物象）在当时的文化传统中都具有浓厚的神秘色彩，并且成为一种吉凶的兆示。由物象到兆示的过程，即二者之间的关联。列维——布留尔在《原始思维》中就此论述说：

关联是包含在原始人所想象的和他一旦想象了就相信的前件和后件的神秘联系中：前件拥有引起后件的出现和使之显而易见的能力。

于是，就形成了云水之象与龙之间的一种关联，促使云水之象加入龙的形状的形成。

就此，南方熊楠先生在《十二支考》一文中精僻地考证说：

かくまで尊ばれた支那の龙はどんなものかというに、《本草纲目》の記載が、最要を得だから引てう。いわく、“龙の形に九似あり。头は蛇に似る、角は鹿に似る、眼は兔に似る、耳は牛に似る、项は蛇に似る、腹は蜃に似る、鳞は鯉に似る、爪は鷹に似る、掌は虎に似る、てれなり。その背に八十一鱗あつて、九九の阳数を具う。その声は铜盘を扞つがでとし。口のかたわらに须髯あり。喉の下に明珠あり。喉の下に逆鳞あり。头上に博山ありて、また尺水と名づく。龙は尺水なければ天に升るあたわず。気を呵して云となし、すでよくおと変じ、またよく火と変ず<sup>⑦</sup>。

把上述九形再加上云水之象也就组成了可以上天入水、呼风唤雨的龙。

溯源殷商甲骨卜辞中有关龙与雨关系的内容，再结合《周易》卦爻辞中对上述内容的改造，就可以发现积淀在《乾卦》中

的龙蛇图腾的真面貌了。作《易》者将卜辞中的“乍龙于凡田”改成《乾卦》中的“见龙在田”，正如上述所论是由人为制象到图腾意象化的演进，而且还反映了作《周易》者为维护本氏簇图腾观念所进行的图腾意象化的还原处理。

在作土龙之初，是将意象化的图腾物象化，这是由心到物的转化过程。而这里又将土龙变成见龙在田，又是将物象化的图腾迹原为意象化，这是由物到心的还原过程。前者具有一定的实践色彩，是将巫术现实化的结果。而后者则是将作土龙于田中的人的因素彻底摒弃，代之以神学色彩的“见龙在田”，是现实的巫术化的结果。

### 小结：


《乾卦》六爻辞在用韵、记述格式上的一致性，集中表现在九二爻和卜辞文辞的一致上。因此，作土龙就成为龙和雨水关系的一种体现了互渗律的原始宗教活动祭仪之一。而从作土龙到见龙在田等爻辞的形成，前者是将意象化的图腾物象化的过程，而后者则是对上一过程的还原。这是《乾卦》六龙形成的基础。


## 第三节 传统的《乾卦》诸说质疑

在殷商卜辞没有出土之前，《乾卦》和作土龙求雨的对应关系并不是很明显。而一旦找到了这一宗教活动的原如内涵，这种对应关系也就明白可见了。对比之下对《乾卦》的种种解说则不攻自破。

龙蛇图腾与雨如此构成一种关联后，以动物活动的规律来预测天气也就成为原始天文气象观测的雏型。如《殷契存》六

五〇：

虫  至。又大雨。

我们依照汉代许慎《说文解字》中对象形字的定义来分析“画成其物，随体诂诂”这里的 , 显然是龟的象形。即当看到龟出来活动时，就会下大雨。初民们根据以往的经验知道这一点后，也就构成了龟与雨之间的关联。然而，大旱的时候，当龟不至时，这一前件直接让人关联起凶灾的后件，这在“尚鬼”、“敬神”的殷周时代必然要产生为后件而造前件、为果而造因的巫法。作土成正是这些方法中的一种而已。

殷商时代所盛行的作土龙求雨的习俗，到了作《周易》者手中成为卦爻辞的直接求源之一。而在历代注释家们笔下，求雨的《乾》、《坤》二卦龙蛇图腾，却被理解为象征性的文辞。

比如，《郑氏周易》中认为《乾卦·用九》是：

舜既受道，禹与稷契咎繇之属，并在于朝。

宋代李光《读易详说》认为《乾卦·九四》是：

汤伐桀升自阼，武王师逾孟津，斯其时乎？……此舜之历试诸艰也。……乾至九四，舜禹居摄之时也。

等等，这些可以称为人物取象类。另一类则是星象取象类。比如郑衍通教授的“易与天文”一文中认为：

龙为夜景，属阴而非阳，学者不知龙之为星而以阳德说之，且以乾为龙，误矣。龙星未见，故曰“潜龙勿用”。龙角星见于西北之地平，故曰“见龙在田”。角亢氐皆高升于东方，故曰“飞龙在天”。亢宿过辰初之位，与乾上六戌初之位不相应，故曰“亢龙有悔”。三月将旦，龙角西没，其余五龙尤在西边地平上，故曰“见群龙无首吉”<sup>⑥</sup>。

而后，他在专著《周易探原》中也持如此观点。闻一多教

授在本世纪三、四十年代所提出的“乾”、“坤”象辞中龙的取象来源于星象的观点，实际上是今天郑衍通等人的先河。铃木由次郎博士《易经》中也持如此看法，他说：

龍を東宮蒼龍の星すなわさ心宿の三星とみる説のあるてとは注のとてろで述べたが、乾卦各爻の龍をどのように解釋しているか、聞一多の説を参考のため左に掲げる。初九の潜龍、九五の飛龍は、説文に“龍は春分にして天に登り、秋分にし潜む”とあるように、潜龍は秋分時にねける蒼龍の星である。九二の“見龍田に在り”の田は龍星の左角である。上九の“亢龍悔い有く”の亢には直の義があつて、亢龍は直龍である。心宿の三星は常に曲がりりと欲する。ゆえに直龍は凶である。用九の“群龍の首无きを見る”の群は卷と发音意义が相近く、群龍は卷龍である。卷龍は尾が頭の上に交わつて、身を曲げ環状をなしている。頭が見えない。心宿の三星は卷曲を欲するから龍星が曲がつて頭が見えないのは吉である。

指出上述星象说的谬误，只须如此一点：

在现今所有甲骨卜辞和周初史籍记载中，并没有力证证明存在上述诸说所描述的现象。即，在《周易》产生的时代，并没有形成上述观念。

因此，破解“乾”、“坤”龙象的关键所在是“九二”的“见龙在田”即作土龙在田里。而在渊、在天之龙更多的是为《周易》时代的宗教传说和信仰中所固有的成份。只有作土龙在田里的简便方法才是可取的。九二、九四、九五这三个位成立的核心和史料证据正是这九二爻。而初九、上九爻位则是正如《易传》中所谓“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶”的作《易》原理所说的那样：初九焉为初爻，上九为上爻、初爻则取象在下，上爻则取象在上。在下为潜，在上为亢，也就形成了潜龙、

亢龙之象。即，从产生告后顺序上看：

先有九二爻，其次是九四、九五爻，然后是初九、上九爻。

而再依照由初下到上的爻位取象规则加以排列。就内外卦而言也如此：内卦初九和外卦九四皆为最低之象和爻位，所以初九是潜龙而九四则是在渊底之龙。

但一个重大问题是：为何九三爻不讲龙而讲君子？

唐代孔颖达《周易正义》：

阳而得位，故称君子。

宋代李光《读易详说》：

乾之六爻皆龙也，三独称君子，以得人位之正，不待象而明。

清代包仪《易原就正》：

三不称龙而称子者，人道也。

铃木由次郎博士《易经》：

三是人位、ゆえに龙といわずして、君という。<sup>⑩</sup>

我在《从观象系辞说到〈乾卦〉之取象》一文中，也曾认为：

九三之爻则上有九五，下有九二，天上田下而居中者人也。乾者为君，讲人之爻必然要讲君子，也即人君。否则不会有九五之爻也<sup>⑪</sup>。

包括我本人在内，从《易》理上讲，这种看法有可取之处。但是，从发生学的角度而言，这些讲法就行不通了。因为天地人三才说和龙为天子之象说，在《周易》产生时代并没有彻底形成。我这里大胆地假设：

九三爻的原文应是《坤卦·六五》爻。

如果在田之龙不是由于“战于野”而“其血玄黄”，为何要在九四爻就“或跃在渊”呢？而且，杰出的天才易学家、晋代王弼在《周易注》中也曾提出了下列让人深思的话：

处下体之极，免龙战之灾。

显然，王弼注意到了九三与六五之间神秘的置换关系。

### 小结：




传统易学著作中对《乾卦》取象的解释，通过上述考证，可以发现这些解释的不妥。而九三爻讲君子，笔者认为就是与《坤卦》六五爻二者置换的结果。


## 第四节 焚巫尪与作土龙

对于上古社会的宗教信仰而言，作土龙并不是唯一可以求雨的祭法。古籍中记载商汤要焚身以求雨，则是另一种求雨巫术的表现。这一表现不仅仅表现在上古诸多史籍和殷商甲骨卜辞中，也表现在《周易》卦爻辞中，只是由于《乾卦》六爻取象内涵的隐讳，因而一直没有发现出来。而一旦《乾卦》六爻取象已经明白无误，则焚巫尪式的商汤求雨之法在《周易》中的表现也就迎刃而解。

以上我们从发生学角度考察了“乾”、“坤”二卦中龙蛇图腾和殷商卜辞中作土龙之间的血缘关系。但在六十四卦中和上述所引卜辞中，还隐含着另一个神秘的仪式问题有待于研究。即：巫尪与“大有卦·九四”爻爻辞、以及上述二者和蛇图腾之间的对应关系。

前面我在论证作土龙致雨的时候，引用了卜辞记载。即：𠄎庚炆……又雨。十又五人□……又雨。那么，这里需要解决的


也就是炆与雨的关系。殷商卜辞中记载有、、、

、等字，从字形看，都是投入于火上的意思。在《左

传》中也有与此相类似的记载。见《左传·僖公二十一年》：

夏，大旱。公欲焚巫尪。

于省吾教授《甲骨文字释林》：

甲骨文有巫尪，又有焚字作，像焚巫于火上，即暴巫以乞雨。<sup>⑫</sup>

类似记载大量出现在殷商卜辞中。如：

贞：炆，又从雨。□贞：亡其从雨。□妸。

乙卯卜：今日炆，从雨。

其炆高，又雨。





妸炆，又从雨。


贞：炆妸，亡亡其雨。□贞：炆婢又雨。

□申卜，□贞：炆妸，由婢炆。

于覲炆，炆昏，从雨。□贞：勿炆昏。

于甲炆般，□弌炆般。□不雨。<sup>⑬</sup>

等等。上述各例中的“炆”字，也即、、、、

、等象形字的假定字。可证，上述各例均是焚巫尪以求雨的祭法。

这样，我再来重新分析一下本章开始时所引用的卜辞：

《加拿大皇家安大略博物馆藏明义士旧识甲骨文字》一八二八中：“虫庚炆。又〔雨〕。其乍龙于凡田。又雨。”又见《殷契佚存》二一九中：“十人又五□，□龙□田。又雨。”这两条卜辞中讲了两种求雨的巫法：炆与乍龙。讲了作巫法的时间：虫庚。讲了作巫法的地点：凡田。讲了作巫法的后果：又雨。也讲了用来作巫法的准确人数：十五人。由上述引证可知巫法的（即炆）法即焚人以求雨。《左传》中的“焚巫尪”之法应该是对殷商卜辞中大量记载的延续。所焚之人可知即巫尪，而非



常人。

巫即巫师。

尪，晋代杜预《春秋左传注》认为：

疾病之人。

丁山教授《中国古代宗教与神话考》：

焚那种跛脚的巫尪之类，然则爇祀之爇，当是焚那弯脚的巫尪<sup>⑨</sup>。

可证上述两条卜辞的完整内容即：焚烧了巫尪之后，又作了土龙，于是大雨降临了。求雨的官员们因而可以去向国君报喜。这对于求雨的官员来讲，显然是有利的，故此可以“利见大人。”否则，不但求雨官员命不保，连国君也都可能面对死亡危险：商汤自焚以求雨的传说便是确凿之证。（尪之本义，详证见后。）

明白了焚巫尪的求雨习俗之后，再来审查“大有卦·九四”中的真实内涵：

匪其尪。无咎。

尪，又有作旁、彭者。清代阮元《周易注疏校勘记》：

匪其彭。石经、岳本、闽、监、毛本同。《释文》：彭。子夏作旁。虞作尪。

对于这一条爻辞的解释，古今中外的易学家们众说纷纭，莫衷一是。

比如，唐代孔颖达《周易正义》：

匪，非也。彭，旁也。谓九三在九四之旁，九四若能专心承五，非取其旁。

宋代程颐《伊川易传》：

九四居大有之时，已过中矣，是大有之盛者也。过盛则凶咎所由生也。……四近君之高位，苟处太盛，则致凶咎。彭，盛多这貌。

清代李富孙《李氏易解贲义》：

干宝曰：“彭，亨；骄满貌。”王肃曰：“彭，壮也。”姚信曰：“彭，旁也”。

铃木由次郎博士《易经》：

“匪”は非、あらずと読む。“彭”は、王肃は“壮なり”と解し、《玉篇》にも“彭は盛なり”とある。盛大なこと。《诗经》載軋に“行人彭彭”とあるのは、道行く人の盛りにして多い形容。“其”は九四を指す。九四が盛大であつても谦逊して盛大でないとする。“彭”の字、《子夏传》は旁に作り、虞翻は𡗗に作る。《周易集解》も同じ。彭・旁・𡗗は古字通用<sup>15</sup>。

又说：

“匪其彭”の句は难解で异说が多い。今参考のためそれらを挙げると、彭の字、程伊川は彭は盛多の貌と解する。虞翻は彭の字を𡗗に作る。𡗗はすねの曲がつたさま、さりば。转じて体の弱いと。九四は阳爻をもつて阴位にわり、位が正しくないので、体が弱い𡗗に例うられる。力が小で任が重ければ、国を敗り民に灾いを及ぼすに至るが、实际は九四は谦逊かつ聡明で、利をむさぼり勢いをほしいままにする者ごはない。すなわち、𡗗にすらずである。ゆえにとがはないと解する。于省吾は“匪其𡗗”の匪は彼の字と音义通ずるし、𡗗は往の字と音义ずるとする。ゆえに“彼（匪）其れ往（𡗗）けば咎無し”と読む。九四が行けば六五に会う。阳が阴に会えば通ずるがらいと解する。‘子夏传’は彭の字を旁に作る。旁は盛满の貌、九三を指す。王弼は‘子夏传’に従い“三は至盛と虽も、五は舍つべからず。能く斯の数を弁じ、心を専らにして五を承け、常に期其の旁なるに匪ずとすれば咎無し”と解する。俞樾は匪は分で、分別する意。したがつて、九四は下の三阳と同类であるが、六五の尊に近いので、专心五をけ

て、勢いの盛りな下の三阳とは分別して合しないようにする  
てとと解している。新井白峨は匪は筐に通ずる。筐は竹で作  
った箱。弊帛を盛つて礼を行うもので、贡献に用う。彭は盛  
りなるさま。“匪其れ彭なり”と読み、九四が权势の地位にあ  
つても上に奉ずる誠が厚く盛りな礼を行い、六五の天子に恭  
しく仕えるてとと解している<sup>⑩</sup>。

以上各说并不太妥当。比较而言，宋代朱熹在《周易本  
义》一书中却十分坦诚地说：

彭字，音义未详。

案：尫字，又可以写作尫、尫、尫、尫、它又通彭、旁。其  
字义有两种解释：

其一，《说文解字》：












尫也，曲胫人也。从大。象偏曲之形。凡尫之属皆从尫。尫，  
篆文从𡗗。

其二，《春秋左传注》：


疾病之人，其面上向，俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为  
之旱。

清代段玉裁《说文解字注》中将这两种解释融合为一体：

本曲胫之称，引申之为曲疾之称。

尫字本字作  之形。《说文解字》中与相类似的有 、  
、、三个字，它们分别为 、、、三个字  
形状。它们的意思都是象人之形。而作  之形的尫字也是指  
人之形，只是右足象征曲胫而已。从字形上看， 只能解作  
曲胫，即大跛足；而不能解作疾病之人。因为  之形的 

字拟人形的瘠背处也是弯曲的，但不作曲疾之人解，可证尪字本义应是指跛足之人。

《左传》中记载的“大旱”而“焚巫尪”的习俗及上述所引卜辞中的尪的各种字形，显然是指作  之形的尪字而言。可以见出：当时文化心理中巫尪的出现和求雨、旱灾有直接的对应关系。这种对应关系，即杰出的人类学家 James G · Frazer 先生所说的接触巫术（即感染的法则）的一种表现。他在《The Golden Bough》一书中认为：

私が感染呪術と呼んでいるとてろの共感呪術のうちの他の一大分派は、次の原理に立つて発展するものである。その原理というのは、かつてひとたび接触の状態にあつたものは、たとひ遠く空間を隔てた后にも、一つに対してなされたすべてののとは心ず他の一つに同じ影響を与えるような、共感的な関係を永久に保つということごある。これでわかるように、感染呪術の论理的基础は、类感呪術のそれと全く同様に、誤まつた观念の连合なのである。そして、その物理的基础は、かりにこのようなものを假定するとすれば、类感呪術の论理的基础と同じように、遠く相隔たるものを結合し、一から他へ感觸を传达せしめるために想定されたある種の物质的媒质であつて、たとえば近代の物理学の説くユ——ラルのようなものである。

James G · Frazer 先生的接触巫术的理论，对于大旱而焚巫尪的习俗也是十分适合的。即：如果一个原始部落中发生旱灾，那么就可以焚烧这一部落的巫尪，就可以求得雨而消除灾旱。反之，一个部落中有了尪，那么，巫尪与雨和旱之间的联系被初民们认定为是一种必然的格局，进而造成了巫尪与雨和旱之间的相互联系成为制约雨或旱的魔法。当屡有旱情时，就初认定

一定与尫有关。尫的存在兆示着这个部落旱灾的存在。这里存在着极为明显的前后件关系，前件原为旱灾，现在为尫的存在。后件原为尫，现在为旱灾。于是，在这种以巫尫为媒介来沟通旱灾这一前件与降雨这一后件的巫术化的民俗意识中，尫，更多的是一种凶灾的象征。

就“大有卦”而言，九四爻的“尫”与九三爻的“小人”实际上都属于同一类象。本来这种取象是不吉利的征兆，但由于九三爻的“公用亨于天子”，这样就产生了上九爻的“自天佑之。吉。无不利”的吉占。也正是由于有了这种“大举以载”般的“公用亨于天子”的取象，才产生虽然有尫，但却“无交害”、“小人弗克”的两种兆辞，其核心乃是由于占筮者认为本部落中的“尫”不属于他们自己，而是属于其他部落，也即“匪其尫”——这就是原始部落中盛行的转嫁灾祸给他人的方法。

这一方法，Jamls G·Frazer 先生在《The Golden Bough》一书中称这为“替罪羊”：

私が灾厄の间接的追放わよび直接的追放と呼りで来たところのものが、その意图にわいこ同一であるということは、论议の余地がないであろう。別の言葉で言えば、灾厄が眼に見えないものであるか、物质的な形の在に宿るものであるかは、ただ単に一民族を冒しつつある一切の灾厄の总被いだけを狙うこの儀式の主要目的に対しこは、全く第二义的な事柄に乗せ 灾厄を送り出すあの儀式がその役に立つであろう。この場合、一方にわいこ灾厄が不可視であり不可触ごあるのに対し、他方にわいこはそれを送り出す眼に見え触ることの出来る乗り物が用意されるらごある。そしこまた、替罪羊はこの乗り他ならぬからごある<sup>⑨</sup>。

因此，这种方法产生在本部落中有人触犯禁忌之后，为了维护它的神圣和对引发灾祸的畏惧，就萌生出这种“匪其尫”和

替罪羊方法、即灾祸转嫁法，以此作为消除旱灾的前件。比如，云南省景颇族的“放蛊”行为就是反映这种方法：

用一些铁铜鸡、猪牛、豹牙等埋在 者的门前，让对方踩着就会全身溃烂生病而死<sup>⑨</sup>。

在《The Golden Bough》一书中，记载了从古罗马、在非洲、在南美洲、在澳大利亚的土著人中存在的上述行为。这些都是《周易》中所反映的“匪其虺”的灾祸转嫁法的旁证。

### 小结：

焚巫尪和作土龙是上古时期两个紧密相连的求雨巫术，分别在《乾卦》和“大有卦”中表现出来。焚巫尪即是一种灾祸转嫁方法，是文化人类学中接触巫术的一个表现。而传统上对“匪其虺”的解释显然是有失武断的。

### 本章结论：

本章的论述是从应龙和雨水的关系入手，具体考证了龙的形象的形成过程和《周易》时代的作土龙的祭仪。进而通过对作土龙的考证发现了《乾卦》六爻中九二爻和作土龙的直接连带关系，为破解《乾卦》六爻的真实内涵奠定了基础。然后，通过对《乾卦》六爻文字和韵律的考证，证明了六爻取象于龙和作土龙求雨是同一种崇拜的不同表现。于是，《乾卦》六爻求雨的内涵即暴露无遗。然后，又对另一种祭仪焚巫尪求雨和《大有卦·九四》的同一性以及这二者与《乾卦》六爻的内在连带性做了论证，因而得出了《乾卦》六龙、《坤卦·六五》和《大有卦·九四》都是来源于龙蛇图腾和求雨的祭仪这一结论。同时对各种关于《乾卦》、《坤卦·六五》、《大有卦·九四》的解说，进行了分析对比，认为这种观点是不妥当的。

## 注释:

①张光直《中国青铜时代》三联书店, 1983年9月第1版。

②列维——布留尔《原始思维》, 丁由译, 商务印书馆, 1981年1月第1版。

③引见②中。

④出石诚彦《支那神话传说の研究》, 中央公论社, 昭和18年11月出版。

⑤同②。

⑥《南方熊楠全集》, 平凡社, 昭和46年2月出版。

⑦现代学者也有以龙卷风来解说龙的云水之象。冈田武松博士《气象学》中认为:

龙卷は又空气の渦动であるが、其の区域は極く狭く高さは割合に高い、同じ渦动と云つこも、低气压とは趣を异にしこゐる。龙卷は大体高所の积云层に起り、その云の底からは漏斗云と称する云の足がさがる、其の足の短いのは丁度妇人の乳房が垂れこる様ごある、龙卷が海上ご起ると漏斗云は海面まご垂れ、その末端は廣くなつこ居る、さうしこ其云の垂れこる凡そ约五十間以内ごは海水が扰乱しこ远方からは丸ご画にはる龙が升天をするやうに見える。龙卷は海上ばかりごはなく湖沼や河川上にも出来る。

⑧见《易学应用之研究》, 中华书局, 1979年出版。

⑨铃木由次郎《易经》, 集英社, 昭和49年5月出版。

⑩同⑨。

⑪见《周易研究》第3期, 山东大学出版社, 1989年出版。

⑫于省吾《甲骨文字释林》, 中华书局, 1979年6月出版。

⑬见丁山《中国古代教与神话考》, 上海文艺出版社, 1988年3月出版。

⑭同⑬。

⑮同⑨。

⑯同⑨。

⑰James Frazer《The Golden Bolgh》, 永桥卓介译, 岩波书店, 1952年10月出版。

⑱同⑰。

⑲见《云南少数民族思想史资料汇编》, 云南大学内部印刷, 1985年出版。

## 第五章 卦爻辞中的忧患意识

《周易》，在形式上是一部卜筮之书，并通过卦爻辞的吉凶悔吝，示人以吉凶祸福。但是，它并不仅仅是建立在“卜以决疑”的目的之上。《易传》作者借孔子之口说：“作《易》者，其有忧患乎？”亦即《周易》成书另有事先示人以变化征兆、喻人以谨慎小心的目的。以《易传》的话讲，即“忧患”意识。而这一意识产生在《周易》一书中，形成了《周易》哲学思想和宗教思想中犹有特色的一页。它对以后中国思想中那种奋发向上、自强不息而又时常充满忧患的儒家经邦济世思想的形成，有极其重要的作用。可以说，忧患意识和阴阳学说共同参予《周易》哲学思想和宗教思想的组成。

### 第一节 忧患意识产生的认识论根源




忧患意识这一概念，首先见于《易传·系辞》：

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故《履》，德之基也。《谦》，德之柄也。《复》，德之本也。《恒》，德之固也。《损》，德之修也。《益》，德之裕也。《困》，德之辨也。《井》，德之地也。《巽》，德之制也。《履》，和而至。《谦》，尊而光。《复》，小而辨于物。《恒》，杂而不厌。《损》，先难而后易。《益》，长裕而不设。《困》穷而通。《井》居其所而迁。《巽》称而隐。《履》以和行。《谦》以制礼。《复》，以自知。《恒》以一德。《损》以远害。《益》以兴利。《困》以寡怨。《井》以辨义。《巽》以行权。



作为哲学意义上的忧患意识，正是在上述观点中，经《系辞》作者之手阐发出来。由于《周易》是以吉凶悔吝来告诉人们所占之事的吉凶，所以，吉利的卦爻辞必然给人以“如行坦途，如逢春阳，气象和乐，其辞平易，示人以所以之得且吉也”的效果<sup>①</sup>。相反，凶吝的卦爻辞却使人感到“如涉风涛，如履雪霜，气象凛栗，其辞艰险，示人以所以之失且凶也”的恐慌<sup>②</sup>。

因此，反映在《周易》卦爻辞中这种对凶吝象辞的畏惧和担忧也就成为作《周易》者的忧患意识的具体体现。例如：“困卦”六爻中讲凶的爻有初六的“臀困于株木”，九二的“困于酒食”，六三的“困于石”，九四的“困于金车”，九五的“困于赤绂”，上六的“困于葛藟”。这些象辞的凶吝兆示也就使占筮的人，在占筮之前则担忧倍致；占筮之后，又惊恐不安。但由于《系辞》作者和《周易》作者所处时代和思想意识的差别，这使《系辞》作者对忧患意识的理解，更多的是从人本身的反思和理性觉悟上着手。在他看来，正是由于作《周易》的人具有忧患意识，所以才会有《谦》、《履》等九卦讲人的德行和贞操的统一。于是，他在作《系辞》时就要求占筮者要努力从“德”的修行来完善自己。否则，就是求得了吉卦也不会有结果。比如，《左传·襄公九年》记载的穆姜夫人之占的情况正好说明了这种对“德”的要求：

穆姜死于东宫，始往而筮之，遇《艮》之八。史曰：“是谓《艮》之《随》。《随》，其出也。君必速出！”姜曰：“亡！是于《周易》曰：‘随：元、亨、利、贞。无咎。’元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，然

故不可诬也，是以虽《随》无咎。今我妇人，而与于乱；固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，《随》而无咎。我皆无之，岂《随》也哉？我则取恶，能无咎乎？”

在穆姜夫人生活的那个时代，认为人处忧患之中，如果有德，则可以无咎。反之，既处忧患之中，又自取恶，“能无咎乎？”穆姜夫人的观点和《系辞》作者所讲的八卦为修德之本的观点都是产生在社会动荡不安，生命朝不保夕的局面下，他们对忧患意识的理解也就历史地限定了他们只能通过人本身的反思和内省（理性觉悟）来达到避凶就吉的目的。从《周易》卦爻辞产生时代人的理性意识的崛起到《系辞》中对人自身道德修养的反思，这一漫长的哲学意识的发展过程正反映了易学从神学向人学的过渡。

尽管《系辞》作者对忧患意识的理解有着该时代的哲学特征，但是从他对此问题的移位的阐述中，凭借着三百八十四爻的具体内容，还是可以由此找到这一意识的原型。

文化人类学的研究启示我们，人类所具有的一些对未来的忧患心理和远古时代禁忌制度有着直接关系。弗洛依德博士在《图腾与禁忌》一书中认为：

“禁忌”(Taboo)是表示一个人，一个地方，一件东西或一种暂时性的情况，它们具有这种神秘力量的传导作用或者本身既是这种神秘力量的来源。同时，它也常代表了由这种事物禁忌预兆所产生的禁制。最后要说明的是，这个名词的内涵系包括了“神圣的”和“超出寻常”的及“危险的”、“不洁的”和“怪诞的”等意义<sup>③</sup>。

禁忌制度所造成的那种遵守禁忌制度的文化传统为《周易》卦爻辞中兆辞和象辞的关联提供了一种主体上的适应程度。由于这一制度的稳定化，亦即它的风俗化，产生了和它相适应

的宗教思想。顾颉刚教授曾经认为：

按易学实是求因之学。看见一凶事，就考察它凶的来源；以后碰得这个来源时，就想法子去避了他。所以说负且乘，致寇至；弑君父，匪一朝之故，由于不早辨；履霜，坚冰至；终日乾乾，夕阳若厉，无咎，自有驯致的理由，等话<sup>④</sup>。

上述诸说的核心就是：凶兆或风俗的形成和禁忌制度有着血缘关系。在我们看来，《周易》卦爻辞中的“凶”及其与之相类似的同一性质的兆辞也具有禁忌的特征。可以说，《周易》卦爻辞中凶兆所反映的禁忌制度只是在占筮时才发生作用。而作为一种宗教思想的禁忌制度则触及到社会生活的各个方面，并时时在影响和制约着人们的行动。

因此，维护禁忌制度也就成为初民们求得平安和生存的法的尺度。尽管有了禁忌，但是初民们生活在神秘的未知世界，一切自然灾害都会引起他们对自然界的恐惧，并认为是有意识的天对他们的惩罚——而受惩罚的一个经常性的重要的原因就是人们对已知的禁忌制度的触犯。由此所产生的一个更大的负担则是人们对未知的禁忌事物的恐惧和困惑。

与“殷人尚鬼”的那个蒙昧时代相一致的宗教思想还表现在一切处于原始思维时代的部落也都具有这种观念。也即“万物有灵”说。在这些原始部落中，天、地、山、水、树、等世间万物都各有一个乃至几十个主宰的神灵。如中国云南省拉佤族认为厄莎是天神，科泥是山神，厄泥是水神，斯泥是树神等等。《山海经》中认为冯夷是河神，飞廉是风神。余外如夜神、日神、月神等等。古希腊罗马时期的哲学家毕达哥拉斯也认为“整个空气里充满着灵魂，我们称之为精灵和英雄。就是它们给人带来梦境以及疾病与健康的征象。”伴随着历史的发展，反映在初民们观念中的对多神的心理上的认同形成了远古时代神职的概念化模式。于是，对神灵的崇拜和恐惧成为禁忌的主要内

容。

这种沉重的心理上压力造成了不仅需要遵守保种禁忌制度，还要时时地占卜来探求天命鬼神意识：以对天命鬼神的讨好和崇拜来免除因触犯禁忌所造成的灾祸，使其能有一个平安的生存环境。在这种对天命鬼神意识的不停探索中，完善和发展了卜筮。

恩斯特·卡西尔教授《人论》中就这种情况认为：

禁忌体系有着使人的生活成为最终不堪承受的重负的危险；人的全部生存，不管是物理的还是道德的，在这种体系的持续压制下闷得透不过气来。正是在这里宗教插足了<sup>⑤</sup>。

所以，产生在龟卜意识或灵龟思想时代的畏天命鬼神的心理则突出地表现在对自然界的变幻莫测和对鬼神崇拜的极度恐惧之上。

当初民们所面对的自然是一种和其自身行动相异化的自然的时候，人的一切都只是神秘自然界变幻的应和之物，探求天命鬼神的意识成为占卜、特别是殷商占卜的当然和重要的职能。

如，卜辞中反映天气的内容：

贞：今日其大雨？七月。

王占日：帝佳今二月令雪？其佳丙？不吉。慧佳庚？

癸亥卜，狄贞：今日亡大飧<sup>⑥</sup>？

又如，反映农业生产的内容：

甲辰卜，商受年？

丁酉卜，宾：羽庚子又告麦？

甲子贞：于下尸别圉？

王大令众人曰：鬲田，其受年？十一月<sup>⑦</sup>。

再如，反映疾病的内容：

甲辰卜，出贞：王病首，亡咎？

癸巳卜，彀贞：子渔病目，福告于父乙？

辛未卜，殷贞：又病，告<sup>⑧</sup>？

等等。殷商卜辞中所体现出的对具体事物的忧患是以对天命鬼神的恐惧和害怕触犯禁忌制度而受惩罚为中心的。从人的宗教思想形成的阶段性而言，它是《周易》卦爻辞中忧患意识产生的思想基础。相对于《周易》中的忧患意识而言，它是一种前忧患意识。即人对现实的恐惧在人的情感上的一种反映。

前忧患意识，从人的行为本身而言是对禁忌制度的敬畏，而从人的宗教情感而言，则是对死亡和灾祸的恐惧。前者产生于人在自然面前的压迫感受中，后者则导源于人对死亡的困惑而产生的一种对鬼神的神秘和恐惧的双重感受中。前者最大的特点是对具体事物的恐惧，是出自情感的而非出自理性的。从巫术形成的过程来讲，殷商卜辞中的取象是以形而下为主导的，没有抽象成本质属性的象，尽管它也有一定的成象的积淀过程。

如果说，禁忌制度是产生在图腾崇拜阶段上的人对自然的畏惧心理，并由此形成了殷商卜辞中的前忧患意识的话；那么，作为建立在吉凶悔吝这一兆辞范畴基础之上的《周易》中的忧患意识则是从禁忌的宗教思想中升华出来的人的理性意识的产物：它是西周初期产生的一种自觉地沟通和理解天人关系的哲学观念的反映。

在《周易》产生之前，禁忌制度在当时的宗教思想中仍然占有重要的地位。史传周人的始祖后稷就是因姜嫄氏触犯禁忌而生下来的，所以才使后稷遭到“弃之隘巷”和“徙置之林中”及“弃渠中冰上”的结果<sup>⑨</sup>。

作为周民族本身所固有的数字卦筮法，也许这里面有夏易《连山》筮法的部分原型，史传周人是夏人的后裔——这种筮法对远古时代易卦卦画的推导过程和结果是《周易》筮法成立的前提。所以，后殷商龟卜的自然显示到筮法人为推导，这一筮法的成立过程是否符合天命鬼神意识，也是周初的思想家们产

生深沉地忧患意识的一个重要前提。

理性意识的产生应当应用于实际占筮活动中，随着筮法的完善，龟卜意识中的神秘力量和宗教思想成为理性意识崛起的桎梏。

在对待周民族固有的数字卦体系和夏代开始的易学筮法（爻画文明）的功利态度上，“筮短龟长”的卜筮体用观仍然具有独特的判断价值。这是发自巫术上的对《周易》筮法的一种疑虑与担忧——尽管筮法既有“人谋”，又有“鬼谋”，并且龟卜与之相比则只有“鬼谋”，但是周初以一个落后的民族统治殷商王朝，在采用了诸如礼法的损益措施之后，但“殷人尚鬼”的文化心态在那个崇尚天命鬼神的时代里仍然并且继续发生着重大的影响，也就必然会形成一种对筮占的本质属性及其功用的忧患。它是人的理性意识崛起之时，以往的灵龟思想和《周易》中的“人谋”意识在初民们的文化心态中进行情感撞击所造成的结果。

《周易》卦爻辞的产生是人的理性意识崛起的反映。而这一理性意识的核心乃在于周人对天命鬼神发生怀疑的基础上形成的那种深沉而以痛苦的忧患意识。首先，殷商时期的天命鬼神观念等神学思想时时影响着周人的革命心理。如商纣王宣称“我生不有命在天乎”。它迫使周初的思想家们一方面必须编造或灌输一些与商人所自豪的“天命玄鸟，降而生商”的神话传说相类似的周人祖先神异说、在那个神权至上的年代里，这实在是一种最大胆的欺天行为。另一方面，周初的思想家们对殷商神权思想的反动还表现在他们对人的理性意识的弘扬上，如他们主张“皇天无亲，唯德是嘏”，声称“天命靡常”。这就从神权观念上打击并动摇了殷人固有的那种神权意识上的优越感。这种反传统的意识才是《周易》卦爻辞中宗教化而又理性化的哲学内涵。

## 小结：

作《周易》者的忧患意识正是通过对兆辞的畏惧和象辞的凶险来体现的。《易传》作者通过忧患意识体悟出德行的重要，而作《周易》却只是看重占筮吉凶的重要，这是二者在理解忧患意识上的区别。而忧患意识在起源上和远古时代的禁忌制度有着血缘关系。而这时形成的只是前忧患意识。从对禁忌制度的畏惧所形成的前忧患意识，到卦爻辞中的忧患意识的形成，这一过程是西周初期产生的自觉地沟通和理解天人关系的哲学观念的反映。

## 第二节 象辞中的忧患意识分析

尽管《周易》中有其严谨而完整的象学体系并从中反映了该时代的哲学思想，但是它产生的根本目的不是出于哲学的考虑，而是出于神学及其宗教的考虑。这一点才是《周易》之为《周易》的最本质之处。

恩斯特·卡西尔《人论》：

从人类意识最初萌发之时起，我们就发现一种对生活的内向观察伴随着并补充着那种外向观察。人类的文化越往后发展，这种内向观察就变得越加显著<sup>①</sup>。

这种内向观察使人开始注意到自身如何才能适应神秘莫测的大自然——产生于这种意识中的第一种方法显然应该是卜筮。其目的则是掌握自然变化的可能性，而不是对过去的总结。因此，卜筮对超前意识的追求正是原始思维时代初民们控制自然的畸形反映。

在卜筮产生之前，自然界的神秘莫测在初民们的宗教思想

中留下了极深的阴影。卜筮在初民们的宗教思想中的独特位置和这一阴影的作用是分不开的。这也就历史地界定了《周易》中的忧患意识正是在对超前意识的追求和探索的基础上产生的。它的方向是指向未来而不是过去。所以，这一时期的忧患意识也就根本不能等同于在人的道德反思阶段上产生的孔子哀叹礼坏乐崩的那种“忧患意识”。

对《周易》中忧患意识的探讨，在古代易学史上一一直是义理派易学家所热衷的课题。

例如，宋代叶适《习学记言序目》：

孔子之学，无所作也。而于《易》独有成书，盖其忧患之至者矣。

又如，宋代李觏《易论十三篇》：

噫！作《易》者既有忧患矣！读《易》者其无忧患乎？敬安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，以忧患之心，思忧患之故，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之，则“自天佑之。吉。无不利！”矣

等等。三百八十四爻几乎全被一种忧患意识所笼罩。如：

《乾卦·九三》：君子终日乾乾，夕惕。若厉，无咎。

《震卦·上六》：入于穴，有不速之客三人来。敬之，终吉。

《师卦·上六》：大君有命，开国承家，小人勿用。

《渐卦·九三》：鸿渐于陆。夫征不复，妇孕不育。凶。利御寇。

《讼卦·九二》：不克讼归，而逋其邑人三百户。无眚。

等等。诸如此类，比比皆是。且不说卦爻辞中的凶悔各类兆辞其实质上就是对忧患意识所做的一种价值判断，单就象辞中取象所孕藉的忧患意识而言，它在本质上由于《易》象自身那种“与天地准”的品格特征和产生在“殷之末世”的时代背景，已经客观地决定了作《周易》者对宇宙人生的一种悲观意



识。因此，清代陈梦雷《周易浅述》中分析说：

读《谦》、《复》之辞，如行坦途，如逢春阳，气象和乐，其辞平易，示人以所之之得且吉也。读《睽》、《剥》之辞，如涉风涛，如履雪霜，气象凜栗，其辞艰险，示人以所之之失且凶也。

因此，他认为“盖《易》本圣人吉凶与民同患之书。”而清代王夫之在《周易外传》中则更将这一意识提高到宇宙人生的大道之中：“圣人所忧患者，人而已矣，故显用于《大易》，使知欲得天下之理者，合天地之用，必其分体天地之撰而不杂者也。”

根据前面的考证：《周易》的产生非一时一人之作。但是，作为构成《周易》哲学中一个重要内容的忧患意识为何能在经众人之手删改后的卦爻辞中完整地保留下来呢？其实，这是一种历史久远的巫史文化在起作用。

殷商巫史们在利用龟卜来获取超前意识的方法产生于该时代宗教思想中前忧患意识的作用。而作为周人的巫史们，当他们在利用龟卜和筮占来获取超前意识时，他们具有一个共同的心理：对天命鬼神意识的恐惧和崇拜。当占卜之时诚惶诚恐，惟恐有亵神灵，在心理上对避凶就吉现象的追求也就成为一代又一代巫史们继承忧患意识的前提条件。而参予作《周易》的这些巫史们虽然利用了前忧患意识时代所保留下来的材料，并由此升华加工成以筮法为主的卦爻辞，同时赋予了新的内涵和价值：由形而下的像（具体形象）向形而上的象（卦爻辞中象辞之象）的转化。

作为人的理性意识崛起的一种反映，忧患意识有着独特的品格特征：从殷商卜辞中形而下的像到《周易》卦爻辞中形而上的象的演进过程，反映在人的理性意识的发展上，就是从前忧患意识向忧患意识的发展过程。在这里，以往产生的表现在

具体事物之中的对天命鬼神及一整套禁忌制度的畏惧和担忧也随之升华为一种有形而上色彩的对非具体事物的畏惧和担忧，也即忧患意识。

比较而言，周人建国以后所面临的局势要比殷商建国时严峻得多。这里面既有殷商旧族的反叛，也有游牧部落的袭扰，更有周朝统治者内部的权力角逐，以及表现在文化上、生产上、社会制度上的落后，这些都是《周易》产生时代的严酷的现实。

吕振羽教授在《殷周时代的中国社会》中分析这一时代的情况时，也提出了类似的看法<sup>①</sup>。因此，《易传·系辞》作者的感叹显然证实当时情况的严重性：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。”

从兆辞来理解“其辞危”，则举凡《周易》中凶悔吝三类兆辞都可以属于此范畴。如“终凶”、“征凶”、“有悔”、“往见吝”、“小吝”等等兆辞都是“其辞危”的兆辞证明。而忧患意识的象辞则由于《易》象自身的形而上的属性使它可以分成明确所指的象辞和喻义的象辞。

明确所指的象辞。如，讲周朝统治者内部权力倾轧、矛盾斗争的：

《讼卦·上九》：或锡鞶带，终朝三褫之。

《颐卦·六四》：虎视眈眈，其欲逐逐。

《困卦·六三》：入于其宫，不见其妻。

《革卦·上六》：君子豹变，小人革面。

《归妹卦·六五》：其君之袂不如其娣之袂良。

等等。如，讲游牧部落和周朝之间的战争的：

《未济卦·九四》：震用伐鬼方。

《既济卦·九三》：高宗伐鬼方。

《旅卦·上九》：丧牛于易。

《大壮卦·六五》：丧羊于易。

等等。更多的则是喻义性的象辞。如：

《师卦·六五》：长子帅师，弟子与尸。

《小畜卦·九三》：车说腹。夫妻反目。

《蛊卦·六四》：裕父之蛊。

《随卦·六二》：系小子，失丈夫。

《大壮卦·上六》：羝羊触藩，不能退，不能遂。

《解卦·九四》：负且乘，致寇至。

《夬卦·九二》：莫夜有戎。

等等。

带有喻义性象辞的忧患意识，由于它的象学属性，决定了这类象辞在内涵上的广延性。虽然可以对它进行每一时代的再解释，由此也造成了对《易》象理解的模糊性，但它的忧患的内核则是不变的。













忧患意识的象辞在《周易》卦爻辞中突出地表达了作《周易》的巫史们那种理性意识。这种人的自觉，也就是人从愚昧时代的原始思维向理性意识的发展。作为这一发展过程的起点，《周易》作者及其有关的周初的思想家们从忧患意识出发，结合远古时代易学的基本理论产生了对中爻注重的尚中现象。


在这种人的理性意识的策动下，周初的思想家们在“鬼谋”和“人谋”的共同作用下，带着那种忧郁和畏惧心理进行了“终日乾乾”的奋进和自强。这种忧患意识对《周易》哲学中认识论和人生观的形成产生了不可忽视的影响。由此也形成了人对宇宙人生所产生的自觉的使命感。《周易》一书也正是在这种使命感引导下，由外在之物向内在之物，即由异化的自然向人化的自然过渡和转化过程中产生的。世间万物（像）凭借着观象系辞的作《易》宗旨的浓缩和提炼成为一种有事物本质特征的表象（象）。人对自然和社会的那种忧患变成对《易》象的忧患。也即对《周易》卦象和筮法的忧患。

## 小结：

筮占对超前意识的追求，是原始思维时代初民们自觉地把握自然的一种畸形反映。周人的占筮法完成了从形而下的具体事物之象向形而上的卦爻辞之象的转化。这一转化反映在人的理性意识上就是从前忧患意识向忧患意识的发展。而巫史们具有这种理性意识，是人从愚昧时代的原始思维向理性意识发展的标志。

## 第三节 忧阴喜阳的思想倾向

表现在卦爻辞中的忧患意识还有另一种表现：当阳爻一在初九爻位形成《复卦》卦象时，卦辞说“利有攸往”。因为它发展下去是逐渐战胜阴爻的过程。即  →  →  →  →  → 。而当阳爻一在上九爻位形成《剥卦》卦象时，卦辞说“不利有攸往”。因为它发展下去是逐渐战胜阳爻的过程。即  →  →  →  →  → 。这就形成了一种追求阳而忧患阴的思想倾向。犹其在“乾卦”六爻中，表现得最为出色：

 乾：元亨。利贞。

初九：潜龙。勿用。

九二：见龙在田。利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕。若厉，无咎。

九四：或跃在渊。无咎。

九五：飞龙在天。利见大人。

上九：亢龙。有悔。

用九：见群龙无首。吉。

本卦中通过对龙这一阳性的形象代表的一系列变化过程，说明这样一种理论：初九为潜龙，代表阳性的初始阶段；九二为阳性的发展壮大过程；九三、九四则为阳性的奋进和警惕自守时期；九五为阳性的盛大之时；而上九则以老阳为动之源，从而避免成为纯阴之卦。

为了能够体现刚阳的特性，作《周易》者在卦象和卦爻辞的紧密联系中体现出这样的几种思想：

第一，追求交感和变易的思想。






我们知道，《周易》一书的命名包含着变易的内涵。而变易在卦象和卦辞的紧密联系中又体现为交感的思想。

吴森教授《比较哲学与文化·易经和杜威思想的革命观》中认为：

易经思想和杜威哲学中有两个共同的基本形而上学观念，就是宇宙的变易性和万物的交感性<sup>②</sup>。

孙智桑博士在其博士论文中，就认为“易经宇宙的 root—metaphor 是男女交媾 sexual inter course”。


而这种交感思想则以直接源于上古时代的感生帝说。我在前几章中已有考证。当卦象以阴爻为主时，作《周易》者为了体现乾为主意识，便给予这类卦象以交感的卦辞。

如，《泰卦》，乾为下而坤为上，形成阴抑阳的状况 。但卦辞却为“小往大来。吉。亨。”根据交感的思想，它是讲小的  往而大的  来，从而形成  乾在上而  坤在下的



《否卦》。一句“小往大来”与卦象如此结合，已经将交感的思想彻底体现。

《易传·彖》的作者对此评价说：

天地交而万物通也。

《大过卦》尽管卦象为 ，上下皆为阴爻所占，但是通过

卦象的交感形成阳爻在上而阴爻在下的现象，故此是“利有攸往”的。而一旦不能形成交感，作《周易》者的忧患思想便暴

露无遗。如《剥卦》卦象为 ，《艮卦》卦象为 ，等等。

由于在卦象中阳爻的势力远不及阴爻，因此爻辞便为“不利有攸往”，便为“无咎”。在全部卦爻辞中，对交感的追求成为《周易》哲学变易思想的一个主流。

第二，追求阳爻和阳爻位的统一。

在今本卦爻辞中，有一个明显的趋向，当阳爻位于阳爻爻位时正可以取代或部分扭转阴爻所造成的被动局面。

如，《需卦》的九五爻居于阳爻位，又身又是阳爻，所以在上下皆有阴爻的情况下，仍然取得“吉”的效果。《讼卦》的卦辞中明确地標示出“不利涉大川”的结果，但是由于九五爻为阳爻位，又为阳爻所居，其结果则又是“元吉”的。《比卦》只有九五爻是阳爻，但由于是阳爻居于阳爻爻位，故而也是“吉”的。《泰卦》九三爻为阳爻居于阳爻爻位，所以是“有福”的。《谦卦》虽然只有九三为阳爻，但也是以阳爻居于阳爻爻位而产生“君子有终”的结果。《贲卦》九三爻也是阳爻居于阳爻爻位，其结果也是“吉”的。《复卦》仅初九为阳爻，且居于阳爻爻位，所以是“元吉”。《无妄卦》在卦辞中已断定“有眚”和“不利有攸往”的情况下，以初九之阳爻居于阳爻爻位而得“吉”之结果。《益卦》初九爻也是阳爻居于阳爻爻位，而

有“元吉”的结果。

等等。相反，当阳爻居于阴爻爻位时和阴爻居于阳爻爻位时，作《周易》者的忧心忡忡就明确表现出来。

如，《师卦》六五爻为阴爻居于阳爻爻位，结果是“长子帅师，弟子与尸”，是“凶”。《小畜卦》的上九爻为阳爻居于阴爻爻位，结果是“凶”。《履卦》六三爻为阴爻居于阳爻爻位，于是就有“凶”的兆示。《无妄卦》六三爻为阴爻居于阳爻爻位，于是就有“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾的大难临头的文辞。《大畜卦》的九二爻为阳爻居于阴爻爻位，则“与说輶”的残状让人畏惧。《坎卦》的初六爻为阴爻居于阳爻爻位，所以是“凶”的。《睽卦》的九四爻为阳爻居于阴爻爻位，故而是“厉”的。《益卦》的上九爻是阳爻居于阴爻爻位，所以是“凶”的。

等等。从上述论述可以发现作《周易》者的矛盾心理：各个阴阳爻与阴阳爻位的配合，其结果是非凶即吉。一方而是对二、五爻爻位的赞美和对三、四爻爻位的贬斥，一方面又对阳爻居于阳爻爻位、阴爻居于阴爻爻位的正常格局的高扬，以及对阳爻居于阴爻爻位、阴爻居于阳爻爻位的不正常格局的忧患。两种矛盾的形式组成一体反映了作《周易》者在处境艰难的殷周时期无所是从而又徘徊犹豫的心理。这里面既有对传统易学思想的继承，又有所创新。既是新易学的创立，又是旧易学的集大成者。如此矛盾反映了作《周易》者的另一种心理：理性意识的崛起和宗教束缚的沉重。这双重担子促使他产生了一种无所适应的紧迫感、恐慌感，其结果就造成了《周易》中忧患意识的形成。

于是建立在上述基础之上的《周易》便同时具有了双重属性：哲学性和宗教性。由于它反映了人类最初的有意识的理性意识的崛起，它的独特的理论结构：阴阳对立及相互转化的思

想、易学的象学体系等都实实在在地说明了它是当时哲学思想的结晶，对当时及后代产生了重大的方法论上的影响。因而它具有哲学性。同时，它是以建立在夏商易学和卜辞文化的基础之上，很多卦辞又直接脱胎于殷商卜辞文化体系之中，以古占筮术的方式表现出来对当时龟卜信仰的变革和创新，在当时及后代也确实实地应用于占筮活动之中，成为中国历代各种占筮法的思想库。因而它又具有宗教性。

### 小结：

忧患意识的又一具体表现就是在卦象和卦爻辞的相互联系中，追求阳爻和阳爻位的统一，进而表现出交感和变易思想。于是，违反上述现象就成为作《周易》者忧患所在之一。这造成《周易》的双重属性：哲学性和宗教性。

《乾卦》中卦象、卦爻辞的阴阳变化，正说明了《周易》中忧阴喜阳心理。而全部六十四卦也都是与此相一致的。于是忧阴喜阳、追求阳爻和阳爻位的统一、体现交感和变易思想，成为卦象和卦爻辞紧密联系的忧患意识的直接表现。

## 第四节 兆辞忧患的哲学意义

在作《周易》的时代，作《易》者大胆地摒弃了夏商易学的权威，而代之以变易思想为主体的《周易》。然而这是一个科学和哲学交错的时代。《易》道四用必定在当时就已经产生深刻地影响。于是，包括作《周易》者在内的一大批筮史们对《周易》有着极矛盾的看法：一方面是对筮法的极端信仰；另一方面，又伴随着产生出对筮法的极端恐惧。因其为神秘的宗教性之代表而信仰，又因其为准确的预言性之判断而恐惧。这也是



世界各地原始部落所共有的通病。被崇拜者和被恐惧者常常是合为一体的。如，在墨西哥的古代阿兹台克人时代就流行着一种杀神的风俗：人们对某个神的过分信仰以至于不得不选出一个来扮成神的模样，并杀掉他。

自汉以后的易学家们深刻地研究了《周易》哲学及其占筮方法，也无数次验证了这一方法的准确性，从而形成了下列尽人皆知的格言和观念：

懂《易》见天心。

学会了《易经》会算卦。

《易》奇而法。

性与天道不可得而闻也。

如此等等，不胜枚举。可见占筮的准确性之影响力和感染力。

殷人对卜法的使用，其兆辞和应验程度，从今天所见的大量卜辞来看，还是很高的。

例如：

癸亥卜，𠄎，贞：“旬亡囚？”王固曰：有祟！”五日丁卯，王狩猎，禡车马𠄎，禡坠在车，𠄎马亦有佗<sup>③</sup>。

这是其中的一例。殷王占卜，兆辞是有灾祸要发生。结果五天后果然发生车翻马伤的事故。这样的例子，在卜辞中比比皆是。

而周人对《周易》的使用，在《左传》和《国语》中极为普遍。对于《周易》来说，对其使用次数愈多，则其准确度也相应提高。因此，弥漫于筮官和周人宗教思想中的对兆辞的忧患和恐惧决定了人们对《周易》的双重矛盾心理：哲学性和宗教性。

而《易传·系辞》作者堪称千古绝唱的一句至理名言：“作《易》者，其有忧患乎？”如果不是和作《周易》者达成了相同

的心理沟通，根本不会有如此石破天惊的见识和话语。

作《周易》时代，巫史们占筮的任务就是为国王做行动指南。因而，他们对兆辞的忧患首先具有了政治性。如：

《左传·庄公二十二年》：中陈侯使筮之所发表的议论：

此其代陈有国乎？不在此，其在异国，非此其身，在其子孙。……若在异国，必姜姓也。

这里利用《周易》干涉政治的实例。

对筮史而言，经常使用筮法，使他们较一般人更早地具有理性意识，这也是他们产生忧患意识的客观基础和社会基础。这使他们有能力完成从神学向哲学的过渡。每一次占筮的成功就加重一次对筮法的信仰，也必然加重一次对兆辞之吉凶的忧患。于是就产生了另一个可怕的现实：异化。即对《周易》的异化。创造了《周易》和筮法的人，由于它的神奇作用，产生了一种对它的信仰和忧患，这使《周易》和筮法在巫史们眼中不再是历代巫史智慧的结晶，而成为天命鬼神意识的特殊表现物：人把自己的成果异化成和其自身相对的内容，这就从内容上完成了由神学向哲学的进化，但在外在形式和宗教思想中又回到了神学的出发点。

从《周易》哲学中生发出来的那种忧患意识伴随着《周易》对中国哲学的渗透和影响，使几千年来中国封建社会的知识分子都沿着这一忧患意识的文化传统，进而也波及到了中国古代文化的各个侧面：它使中国文化绝少那种西方文化传统中的疯狂的感性和酒神精神，而以一种理智和中和去发与人的忧患意识相适应的文化艺术。

作为一种哲学意识，《周易》本身的天人合一的性质，使它在处理人与社会的关系时采取了一种尚中为主的方法。特别是当社会处于动荡不安时，那些掌握了占筮方法从而可以获得超前意识的巫史们，面对西周初期严酷的现实局面，他们表现出

这种深沉和痛苦而又不失冷静和成熟的忧患意识。在这一忧患意识作用下，一切行动均以“中”为准则，从而使这一准则成为和内在的臧患意识相互照应的外在的客观法则。

例如，《损卦·上九》主张只有“中行”才是“无咎”的。《复卦·六四》认为“中行独复”才与卦辞中的“反复其道”相一致。《家人卦·六二》则认为只有“在中馈”才可以得到“吉”的兆示。等等。

正是出于内在的忧患意识的考虑，才产生了作《周易》者在卦爻辞中反复申述的以不左不右、有来有往、不损不益、有得有失的中正思想为主体的人在社会中的外在的中行的处世方法。

产生于忧患意识中的这种尚中思想及其外在的种种表现，从根本上决定了《周易》卦爻辞中占主导地位的象辞的忧患性质，在忧患意识作用下，先秦的哲学家们采用了三种不同的方法来承担起探索宇宙和人生的任务：

一派是以孔子为代表的、以中庸为美并追求礼乐合一的方法。

一派是以老子、庄子为代表的、以非乐为宗旨并追求自由旷达的方法。

一派是屈子为代表的、以承担忧患意识为主导并追求理想和现实统一的方法。

这三派观点先后独立于先秦学术之林，并形成了以儒、道为主体的中国文化哲学中的核心组成部分。这一传统影响了一代又一代的思想家们，逐渐形成了以修身、齐家、治国、平天下为主要目的的伦理哲学。正是这种从《周易》哲学中传播下来的忧患意识才使中国文化保持了那种温柔敦厚的传统，经过历史的积淀逐渐形成了一种宏大和浑厚的儒释道三教归一统一黄钟大吕般的中国文化。它不象古希腊哲学和艺术在酒神精神

影响下由鼎盛走向衰亡，而是以忧患意识为核心，以中庸（中行）为准则，采用了一唱而三叹式的诗教，终于使中国文化和哲学历经数千年之久的历史变革，仍然保持着它应有的活力和动力，以致于在今天的东西方思想家世界中产生共鸣。

### 小结：

具有忧患意识的巫史们是实现从神学向哲学过渡的执行者，但对于筮法的依赖形成了人对《周易》的异化。

忧患意识促使巫史们的行动趋于中庸、中行，形成了内在的忧患与外在的中庸、中行相结全的客观法则。同时也促成了先秦时期孔子、老庄、屈原三种处理忧患意识的方法。

### 本章结论：

《周易》中的忧患意识的产生，有一个从前忧患意识向忧患意识的发展过程。而前忧患意识源于远古时代的禁忌制度。筮占，既是预测未来吉凶的手段，也是人们自觉地掌握自然的畸形反映。正因为此才完成了由具体事物之象向卦爻辞之象的转化，即由形而下向形而上的转化。它使筮占在其本质上完全异于龟卜，并以卦象和卦爻辞的相互联系，在追求阳爻和阳爻位统一时，充分表达出交感和变易的思想。完成了由神学向哲学的过渡。但因为忧患意识的存在，形成了《周易》作者在外在行动中力求中庸、中行的尚中思想。于是忧患意识作为人的理性意识崛起的反映，成为《周易》思想中哲学性和宗教性的集中体现。

### 注释：

①语出清代陈梦雷《周易浅述》。

②语出清代陈梦雷《周易浅述》。

③费洛依德《图腾与禁忌》。杨庸一译，台湾志文出版社，1985年5月第1版。

④引见《中国哲学》第11辑，王煦华所引顾颉刚日记。人民出版社。

⑤恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985年12月第1版。

⑥引见《殷墟卜辞研究——科学技术篇》

⑦同⑥。

⑧同⑥。

⑨引见《诗经·生民》。

⑩同⑤。

⑪吕振羽《殷周时代的中国社会》：

在周人建国的前夜，其自身还处在氏族制即原始公社制末期的状态下；为其从属的其他西北各族，以及殷属领的江淮间各族……，其社会似是还都处在氏族组织即原始公社制的不同时期的状态中。因之在周人为首的革命胜利后，他们把殷代国家的土地所有宝布为《王有》，并以之分赐其左右这一原则下，而构成一种新的社会形态。这种其原来的固有氏族土地所有以及其社会组织，便构成两者间的相互矛盾。因而一面引发了周族内部一些人及许多曾与他们联盟的氏族对新秩序的反对，还爆发为两者的斗争。

三联书店，1962年6月第1版。

⑫吴森《比较哲学与文错》，吴怡译，台湾东大图书公司，1978年第1版。

⑬同⑫。

⑭引见《甲骨文与殷商史》。

## 第六章 卦爻辞中的天命鬼神观

研究一个民族的宗教思想，肯定要涉及到它的天命鬼神观。这是宗教思想中的核心组成部份之一。对于《周易》来说，也是如此。

《周易》在起源上是用于卜筮，而卜筮就是沟通天命鬼神意识以预测未来的一种方法。在中国哲学的分野中，天命观和鬼神观本来是有所区分的。但在《周易》时代，却常常混在一起。它是原始思维时代的宗教思想在《周易》哲学中一个具体表现。本章将系统地研究这一具体表现：天命鬼神观的内涵及其在《周易》宗教思想中的作用。

### 第一节 卦爻辞中所见的天命鬼神考

今本卦爻辞中出现的天命鬼神象辞，试一一列举如下，并加以考证。

第一，天。

《乾卦·九五》：飞龙在天。利见大人。

《大有卦·九三》：公用亨天天子。小人，弗克。

《大有卦·上九》：自天佑之。吉。无不利。

《大畜卦·上九》：何天之衢。亨。

《明夷卦·上六》：不明晦：初于天，后入于地。

《后卦·九五》：以杞苞瓜，含章。有陨自天。

《中孚卦·上九》：翰音登于天。贞：凶

以上述各例，卦爻辞中的天，有下列内涵和分类：

①自然界中的天空。如《乾卦》、《明夷卦》。

②天子之天。如《大有卦·九三》。

③人为意识的天。如《大有卦·上九》、《大畜卦·上九》。

与上述分类中的③相关联的还有“帝”。职下：

《益卦·六二》：或益之十朋之龟。弗克违。永贞：吉。王用享于帝。吉。

案：天和帝的观念，当以有意识的人格神而出现，有如下几种称呼：天、皇天、昊天、旻天、上天、苍天、上帝、皇帝、大帝、皇天后帝、上天后、皇天上帝、昊天上帝。上述各称呼证见如下：

《尚书·皋陶谟》：天命有德，五服五章哉！

《尚书·唐王之诰》：皇天改天邦殷之命，惟周文武诞受美若。

《诗经·周颂》：昊天有成命，二后受之。

《诗经·召旻》：旻工疾威，天毒降丧。

《诗经·信南山》：上天同云，雨雪雰雰，

《诗经·苍伯》：苍天苍天，彼何人哉！

《铁云藏龟》一百二十三·一：帝命雨。

《墨子·非命》：予畏上帝不敢不正。

《尚书·吕刑》：皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威。

《墨子·非命》：惟我有周，受之大帝。

《论语·尧曰》：敢昭告于皇天后帝，有罪不敢赦。

《墨子·兼爱》：告于止天后。

《尚书·召诰》：皇天上帝，改厥元子。

《诗经·云汉》：昊天上帝则我不遗。

汉代许慎《说文解字》：

帝，谛也。王天下之号。

晋代王弼《周易注》：

帝者，生物之主。

唐代孔颖达《周易正义》：

帝，天也。

丁山教授《中国古代宗教与神话考》：

这个至高无上的天神，夏后氏曰天，殷曰上帝，周人尚文初乃混合天与上帝为一名曰“皇天上帝”，音或伪为“昊天上帝”，省称曰“皇天”，或“昊天”。

第二，命。

《讼卦·九四》：不克讼复，即命渝。安贞：吉。

《师卦·九二》：在师中。吉。无咎。王三锡命。

《师卦·上六》：大君有命：开国承家，小人勿用。

《泰卦·上六》：城复于隍。勿用师。自邑告命：“贞：吝”。

《否卦·九四》：有命。无咎。畴离祉？

《革卦·九四》：悔亡。有孚。改命，吉。

《旅卦·六五》：射雉，一矢亡。终以誉命。

上述各例中，卦爻辞中的命有下列内涵。

①命令。如《师卦·九二》。

②命运。如《否卦·九四》。

③使命。如《旅卦·六五》。

其中上述内涵的②是指有意识的人格神：天对人的一生吉凶祸福命运的设定和控制。

案：《尚书·西伯戡黎》：

呜呼！我生不有命在天。

《周礼·春官》：

大宗伯以樛燎祀司命。

《春秋元命苞》：

上台为司，主寿。

清代戴震《屈原赋注》：



上台曰司命，主寿夭。

可证：命是天命鬼神意识的一个重要体现，在古代文化心理中，命和人的寿夭有直接关系。进而人的吉凶祸福也和它有关。命的意识产生极早。《礼记·表记》中认为：

夏道尊命，事鬼神而远之。

表现在殷商卜辞中，如：

《殷墟书契前编》三·二十四·六：

贞，帝于命。

《殷墟书契后编》上·三十·十二：

贞，帝臣命。

第三，鬼。

《睽卦·上九》：睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张三弧，生说之弧。匪冠，婚媾。往，遇雨则吉。

《即济卦·九三》：高宗伐鬼方，三年克之，小勿用。

上述各例中，鬼有两个内涵：

①邦国的名字。如《即济卦·九三》。

②鬼魂。如《睽卦·上九》。

重要的是上述内涵中的②。

案：《列子·天瑞篇》：

精神离形，各各归其真，故谓之鬼。鬼，归也。

汉代许慎《说文解字》：

鬼，人所归为鬼。

清代丁福保《说文解字诂林》：

鬼之古文魂，从示，示神也。天日神，地日示，人日鬼。《周官》：“则人鬼可得而礼矣”。《论语》：“非其鬼而祭之”。皆谓己之祖考。然则魂字当用于此神之者，尊之也。

鬼的本义已如上述所证。

第四，神。

卦爻辞中无“神”字，此中必有缘故。

### 小结：

本节中考证了天、命、鬼、神四个概念在卦爻辞中出现的情况和其本义，尤其是发现了天、帝有一致性内涵，而鬼字和天、命、帝成为一组对立性概念。卦爻辞中无“神”字，显然有其原因。本节为以后的考证和研究奠定基础。

## 第二节 现代学者的看法

《周易》卦爻辞中的天命鬼神观，这一问题一直是古今易学史上不受人重视的问题。因为古代易学史上对《周易》的研究，主要从象安徽、义理、图书三种角度入手的。而从宗教思想角度去分析、研究《周易》卦爻辞中的思倾向，是本论文的研究重点之一。

对天命鬼神观这一问题，中国古代宗教和神话研究者，给予了应有的重视。大致分为天命观和鬼神观两个研应范围。

第一，对天命观的研究。

丁山教授《中国古代宗教与神话考》：

大体说来：夏时，地神称后，天神称天，其君主生或称后，死亦配地称后；殷时，地神称土，称天神称帝，其君主生称王，死或配天称帝。夏忠，殷质，周人尚文，称地神曰社、曰后土，称天神曰上帝、曰后皇天上帝，其君主生称王，人称之则时亦冠以皇号。如：皇王、皇君、皇辟、皇天子，都是臣属所上天子的尊号。<sup>②</sup>

这是通过探索称号问题，研究天命意识在当时宗教思想中的地位。这种探索，清代就已经很盛行了。如：陈祥道《礼书

改辨》：

《周礼》有言“祀天”，有言“祀昊天上帝”，有言“上帝”，有言“五帝”。言天则百神皆预，言昊天上帝则统乎天者，言王帝则无预乎昊天上帝，言上帝则五帝兼存焉。《周官·司裘》：“掌为大裘，以共王祀天之服”。《典瑞》：“四圭有邸以祀天”。《大司乐》：“若乐六变，天神皆降。凡以神仕者，以冬至致天神”。此总天之百神言之也。《大宗伯》：“以礼祀昊天上帝”。《司服》：“大裘而冕，以祀上帝”。此指统乎天者言之也。《司服》言：“祀昊天上帝，祀五帝亦如之”，则五帝异乎昊天上帝也。《大宰》：“祀五帝，掌百官之誓戒，祀大神示亦如之”。则五帝异乎大神也。《肆师》：“类造上帝，对于天神”。则上帝又异乎大神也。《掌次》：“大旅上帝，张饔案，设丘邸，祀五帝，张大次小次”。则上帝异乎五帝也。《典瑞》：“四圭有邸以祀天，旅上帝”。则上帝异乎天也。上帝之文，既不主于天与昊天上帝，又不主于五帝，而《典瑞》：“旅上帝”对“旅四望”。言之，旅者会而祭之之名，则上帝非一帝也。上帝非一帝，而《周礼》所知名人士帝者，昊天、上帝与五帝而已；则上帝为昊天上帝与五明矣。

清代梁玉绳《史记志疑》中考证说：

夏殷周三代本称王，间亦杂称后，从未闻有帝称。史谓，夏殷称帝，故以贬号为王耳。夫皇帝、皇后者，俱有天下之通号，本无甚分别。《尔雅》云：“天帝、皇王、后、辟、君也”，安得升降贬抑之说哉？《礼运》曰：“先王未有宫室”，是皇亦称王。《大禹谟》曰：“四夷来王”，《吕刑》曰：“皇帝哀矜，皇帝清问”，是帝亦称皇、王。《洪范》曰：“王，皇极”，“文王有声”之诗曰：“皇王丞哉”，是王亦称皇。《诗·玄鸟》曰：“商之先王”《书·盘庚》曰：“前后、古后、先后、神后”，《礼·内则》曰：“后王命冢宰”。是商周亦称后，不独夏称之，其义一

矣。然自三皇、五帝、三王之递嬗异称，遂若因会而在高下之殊；于是皇与帝之号，容或互称，而三代之称王，一定不易。

等等，对天、帝、王、皇等尊号和内涵的研究，在助于理解周人宗教思想、尤其是天命观的具体运用范畴问题。而丁山教授的考证代表了对这一问题的最新而又具在权威性的看法。

## 第二，对鬼神观的研究。

出石诚彦教授《鬼神考》：

先づ、最初に鬼未たは鬼神が人生に超越した天地を主宰摄理するものなせられてゐる古记录的记载のにな注意し、ついで、鬼神が或は天地或は阴阳山川と并せ称せられる場合的存在するてと、また、时た礼乐と关系づけて说かれてゐる为事在述べ、暗にかやうな鬼神はえの性状が如何なるものであるか、具体的には知り难く、然も思想发达の上から考察すると宁ろ后に展开くためのである事を示して、えれがは原形的何があるか推知し难いから、更に进りで古文らに现はれるものの吟味を企てた。……鬼が最初死者を指したとてろから转じて、一般的な故人をも、又祖先をも意味するやらうになりいつしか広く祭事的対象をも指し、かくの如く祭事的対象とせられたが故に、种种な形で现世を规制する力を有するものと想像せられ、やがて山川、阴阳、天地など超人间的威力あるものと结合せられ并称せられて、えの究拯が终に天地、宇宙的摄理者支配者に近いものとまで考へらるゝた至つたので、えれは思想开展の上からろは最も发达した後の形的形のものであつた<sup>③</sup>。

鬼神观，在中国代哲学史上曾经是个十分重分的范畴。而在易学研究，却只注意到了筮法的“鬼谋”性。因此，现代学者对鬼神的研究，尤其是对鬼的研究，以出石诚彦教授为集大成者。

综上所述，现代学者对天命鬼神的研究，其具体表现上以对天命的人格意误解神不同称号和内涵的研究、对鬼的内涵和形成过程的研究为核心。

### 小结：

现代学者对天命鬼神的看法，集中表现在天命观中对称号内涵的探索和鬼神观中对鬼的内涵形成过程的探索上，并以丁山教授和出石诚彦教授为代表。而对天命、鬼神具体的宗教思想的研究，却是易学史上不受人重视的研究课题。

## 第三节 《易传》中的天命鬼神观

《易传》，不论在中国哲学史的领域里，还是在中国易学史的领域里，都是一部贡献卓著的学术著作。中国哲学史和易学史上最重要的一些概念，如形而上、形而下、至神、阴阳、道、器、体用、象等概念和范畴，都可以在这里找到其原始内涵。天命鬼神观也是如此。从《易经》到《易传》学术思想的发展和二者的异同，主要体现在天命鬼神观的宗教思想的变化上。本节将考察《易传》中天命鬼神的思想特征和内涵。

第一，对天的考察。

《易传》中的天的概念，大致有以下几种内涵。

①自然界的天空。如：

《系辞》：天尊地卑，乾坤定矣。

《系辞》：在天成象，在地成形，变化见矣

《说卦》：天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，

《序卦》：在天地，然后万物生焉。

《象》：万物资生，乃顺承天。

②自然异变化发展的规律性。如：

《系辞》：《易》与天地准，故能弥纶天地之道。

《系辞》：天地之道，贞观者也。

《系辞》：有天道焉，有人道焉，有地道焉。

《文言》：先天，而天弗违；后天，而奉天时。

《象》：时乘六龙以御天。

③自然万事万物的指代。如：

《系辞》：圣人有以见天下之赜，……圣人有以见天下之动，……言天下之至赜，而不可恶也，言天下之至动，而不可乱也。

《系辞》：极其数，遂定天下之象。

《文言》：云行雨施，天下平也。

④自然界中阳刚的指代。如：

《系辞》：天一，地二；天三，地四；天五，地六，天六，天七，地八；天九，地十。

《系辞》：天数五，地数五，五位相得而各有合。

⑤有意识的人格神。如：

《系辞》：是故天生神物，圣人之。

《系辞》：天之所助者，顺也。

《文言》：天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？可知：在《易传》中，天的内涵和应用范围被扩大化了。反映了周人天命观的发展。

第二，对命的考察。《易传》中命的概念，也有如下几种：

①人的命运。如：

《系辞》：旁行而不流，乐天知命，故不忧。

《说卦》：穷理尽性以至于命。

《说卦》：昔者，圣人之作《易》也，将以顺性命之理。

②命令。如：

《系辞》：是以君子将有功也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。

《系辞》：系辞而命之，动在其中矣。

命的内涵大致和周初的内涵一样，这反映了人的理性意识的发展。

第三，对鬼的考察。

《易传》中，鬼的内涵有如下几种：

①鬼魂。

《系辞》：精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

《文言》：天且弗违，而况于人乎？而况于鬼神乎？

《象》：鬼神害盈而福谦。

②神秘不可测之意识。

《系辞》：人谋鬼谋，百姓与能。

鬼的内涵大致也和周初时相同。即命、鬼的内涵在人的理性意识崛起以后，居于停滞状态，而内涵得到发展的却是天、神二者。详见下节。

第四，对神的考察。

《易传》中神的内涵的内涵，极为特殊，大致有如下几种：

①阴阳不测的世间万物变化和运动的一种境界。

《系辞》：阴阳不测之谓神。

《系辞》：故神无方而《易》无体。

②描述世间万物运和变代的特殊指代。

《说卦》：神也者，妙万物而为言也。

③有人格意识的鬼神之神。

《系辞》：凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

《系辞》：是故可与酬酢、可与佑神矣。

《文言》：与鬼神合其吉凶。

《文言》：天且弗违，而况天人乎？况于鬼神乎？

④对筮法应用的普遍性。

《系辞》：民咸用之谓之神。

⑤对筮法的崇拜。

《系辞》：是故蓍之德圆而神。

《系辞》：是兴神物以前民用。

⑥世间万事万物运动和变化的最高境界。

《系辞》：寂然不动，感而遂通天下之故，非天不之至神，其孰能与于此？

《易传》和《周易》卦爻辞在“神”的概念使用上是有重大区别的。卦爻辞中无神字，而当时神的概念却有，这在《山海经》等书中可以得到确证。而在《易传》中却将鬼神之神的概念定义和应用完全扩大化了，减弱了以前的巫术色彩和宗教色彩，增加了哲学性的阐述，这使对天、神的研究胜过对命、鬼的研究，在这里的神，和“道”的概念极为接近。

### 小结：

通过对《易传》中天命鬼神观的研究和分析，发现了在周人的宗教思想中，从对天命鬼三者的的人格崇拜向对天神二者的理性探索的发展，即在这里发展中完成了由宗教向哲学的进化。并削弱了对命鬼二者的信仰。

## 第四节 天命鬼神和《周易》宗教思想

《周易》哲学中，天命鬼神的宗教思想占有极为重要的地位。全部《周易》哲学正是以筮法（人谋和鬼谋）、卦象（仰则观象于天和俯则察法天地）来探求吉凶（命运）和鬼神（神）意识为基础的。



《周易》中的天命鬼神思想，从人的理性意识上肯定了它的存在，并进而在崇尚鬼神和天命的社会，确立了《周易》和筮法的权威作用及其价值。这就从根本上扭转了龟卜和殷易在人们文化心理中的统治地位，促进了周人理性意识和哲学思想的发展。由此开始，启迪了春秋战国时代诸子百家对天道观、命运观、鬼神观的探索。

比如，《左传·襄公十年》中提出：

鬼神非人实亲，惟德是依。

《墨子·明鬼》中认为：

今若使天下之人皆若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则天下岂乱哉？！

其次，筮法的价值，尤其是它的数的神秘主义色彩，形成了周人对数及其外在形式规范的特殊追求，使得这种宗教思想成为象数派易学的核心支柱。于是，自然数一、二、三、五、六、七、八、九、十及百、千、万，在《周易》宗教思想具有特殊意义：数的自然属性中又增加了神秘色彩浓厚的哲学属性。

比如：《易传·系辞》中说：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

《易传·说卦》中提出：

兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

《左传·昭公三十二年》中讲到：

物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行。

第三，天命鬼神在《周易》宗教思想中，并不是占有绝对的优势，在涉及到人事上，德的审查标准成为否定殷代王权神授论宗教思想的有国武器。形成了《周易》宗教思想既注重天

命鬼神意识又提倡人的道德行为的矛盾统一现象。

比如《大有卦·上九》：

自天佑之。吉。无不利！

这是对天命鬼神意识的肯定。

而在《师卦·上六》：

大君有命：开国承家，小人勿用。

这又是对小人（道德行为不佳者）的道德否定。这一否定借“大君”之口说出，显示了非同寻常的意义和作用。

出石诚彦教授就这一现象，认为：

著者は先づ世界诸民族の中に、人は肉体的な死の后にもなほ的灵魂は存在して种种の動きを有する、との灵魂不滅の信仰の存するてとを示し、該思想の由つて来るとては、概ね死者に対する恐怖にあるとしてゐる。而して、人は死後の灵魂が安住する苦悩するについては知る由もなく、多くの未开民族は死の恐るべきとより、概して悪い方の変化を想子の念が強く、てつに死者の灵魂は焦燥痼癖であつて、聊かの不快を□实にして生存者に灾害疾病など齎すものであるとする。

将出石诚彦教授的分析的《周易》宗教思想相对比，可以发现：在《周易》宗教思想中正逐渐消失着出石诚彦教授所分析的崇尚鬼神而一切听命于鬼神的原始民族的宗教心理。

实际上，上述各个作用正说明：天命鬼神四者中，“天”有重要的地位。对《周易》宗教思想而言，鬼神反居其次。尤其是卦爻辞中没有神的概念出现，而鬼的概念出现时又是近似寓言和梦幻的“见豕负涂，载鬼一车”之言，充分说明了击人敬鬼神而远之的心理，这是对“殷人尚鬼”现象的一个反动。后来，中国哲学中天人合一思想、天人感应论彻底取代了人谋鬼谋说，保持了《周易》宗教思想中就已经形成的传统。

## 小结：

天命鬼神意识在《周易》宗教思想中的地位和作用决定了中国哲学在以后重视天人关系而轻视鬼神作用的传统，它启迪了周人的理性意识，从根本扭转了殷商宗教思想的影响。由此产生了对数的哲学理解。

## 本章结论：

本章的研究，从考察卦爻辞中的天命鬼神四者的具体应用和内涵入手，发现了卦爻辞中无神字出现的特点，得出了天、命、帝三者组成一组对立性概念的现象。进而又列举现代学者对天命观和鬼神观的看法，这样在将上述思想和《易传》天命鬼神内涵和应用作对比，找出了中国哲学和易学在此问题上的发展轨迹。然后，通过对比和分析，发现天命鬼神和道德行为之间的矛盾对立和统一，它启迪了周人的理性意识，改变了殷商宗教思想的传统，形成了周人宗教思想中重视天人关系而远鬼神的良好传统。

因此，天命鬼神，尤其是天的意识在《周易》宗教思想中具有极其重要而又进步的作用，也为中国古代象数派易学的发展奠定了不可缺少的基础。

## 注释：

①丁山《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年3月再版。

②同①。

③出石诚彦《支那神话传说的研究》，中央公论社，昭和18年11月第1版。

④同③。

## 第七章 牝马牝牛和残存的母性崇拜

史传殷易以坤为首，即对阳坤的注重。但这是当时母系社会时代遗留的一种表现。而《周易》在组织形式上和殷易一样，而二者之思想也应该有若干相同或相近的地方。卦爻辞中出现的牝马、牝牛的象辞，就是这一相同式相近性的表现。但出现在《周易》卦爻辞中则别有一番哲理。作为一种残存的母性崇拜的反映，它的宗教思想中已经成为父权神圣的《周易》时代的辅助说明，并居于次要的地位。本章则分析并考察这一思想和现象的成立，及其在《周易》宗教思想中的作用。

### 第一节 牝马牝牛考

《周易》卦爻辞中，有两条卦爻辞和其全部哲学体系中的重阳轻阴、尊乾贬坤的思想倾向不符。这两条卦爻辞是：

其一，《坤卦》卦辞：

元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利。西南得朋，东北丧朋。安贞：吉。

其二，《离卦》卦辞：

利贞。亨。畜牝牛。吉。

这里的“利牝马之贞”和“畜牝牛”两条，在全部卦爻辞中显得极为特殊。尽管古今中外的易学家们从他们各自的角度给以解答，但都无非是对汉代易学和魏晋宋元各朝易学解答延伸和发展而已。与作《周易》时代的学术思想显然有异。

比如，魏晋时期王弼《周易注》：

马在下而行者也，而双牝焉，顺之至也。至顺而后乃亨，故唯“利于牝马之贞”。

唐代孔颖达《周易正义》：

“利牝马之贞”者，比与乾异。乾之所贞、利于万事为贞。此唯云“利牝马之贞”。坤是阴道，当以柔顺为贞正，借柔顺之象，以明柔顺之德也。牝对牡马为柔，马对龙为顺。还借此柔顺以明柔道。故云：“利牝马之贞”。

明代来知德《周易集注》：

牝马，取其为乾之配。牝马属阴、柔顺而从阳者也。马能行顺而健者也，非顺外者有健也，其健亦是顺之健也。

清代毛奇龄《仲氏易》：

夫牝马之贞而何以利也？原夫君子攸往，牝马何尝不可往第？牝马之往，必所趋有时，而所向有方。

高田真治博士和后藤基巳教授合译的《易经》中认为：

にだし牝马のような从顺。贞正の态度をとり保つべきである<sup>①</sup>。

另外，铃木由次郎博士《易经》、丸山松幸教授《易经》等注本大多如此。

上述诸多不妥当。从卦象上看，坤☷虽然可以指马，但离☲为何指牛却是个让人迷惑不解的问题。而指牝马、牝牛就更离奇了。显然，在这一现象里面一定有某种特殊的宗教思想蕴含其中。

汉代许慎《说文解字》：

牝：畜母也。从牛匕声。

训牝为畜母显然已经不是牝字产生的原始义项。因为中国文字在起源上是非常注重偏旁部首的内涵的，尤其是代表动物的偏旁部首，决不会出现以牛的属种的“牝”字去指代马的属

种的“牝马”。换句话说：牝牛是牛，而牝马则本义应是牛、马并举。若指母马，应单有“𠂔”字才符合用字、造字规范。只有“牝”的字义从专指母牛扩大到指所有雌性动物时，才会出现“牝马”一词。

殷墟卜辞中的材料可以证明我的这一推测。

例如：《殷墟文学乙编》八七八八：

乙卯卜，𠂔。先匕牛。

该书八八一四条也与此同。

《殷墟文字外编》六七：

己酉卜，用匕牛。○弜用匕牛。

这里，用“匕牛”指代“牝牛”。但我至今极少见到殷墟卜辞中有“牝马”一词。这时期用“匕”而不用“牝”字，不仅仅是偏旁部首的省略、有无问题，而是字义的区别。

匕字，许慎《说文解字》：

匕，变也。从到人。凡匕之属皆从匕。

汉代许慎的《说文解字》中并没有对匕的牝之义做出解释，可知它与甲骨卜辞中所用的匕字字义完全不同。而在该书中对牝的解释见如下：

牝，畜母也。从牛匕声。《易》曰：“畜牝牛，吉。”

清代段玉裁《说文解字注》：

牝为凡畜之母之称。

甲骨卜辞中用匕在前，而《说文解字》及先秦各史籍中用牝在后，显然，匕的本义应与母畜有关，而不完全是“变也”之义。

综上所述，可证“匕”的本义是指一些雌性动物。而今天的“牝”，本字应该是“匕”。

甲骨文中，用牛的现象大量出现。

例如

贞：勿呼供牛于多奠？

贞：供牛于奠？

丙午卜，旁贞：呼省牛丁于多奠<sup>②</sup>？

又如：

奉年于𠄎夕羊，求小宰，卯一牛<sup>③</sup>。

再如：

丁未贞：其大𠄎，王自甲盟，用白豕九，四示冗牛<sup>④</sup>。

更有用上百头牛的记载。

如：

□戌卜，贞：𠄎见百牛，冗用自上示<sup>⑤</sup>。

又如：

□百牛，其用于𠄎且乙，𠄎<sup>⑥</sup>。

《山海经》讲到了王亥，他就是卦爻辞中《丧牛于易》的王亥。原文如下：

有困民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。  
王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。

而在殷商卜辞中，也有如下记载。见《殷墟书契前编》：

贞：𠄎于王亥。

贞之于王亥，册牛辛亥用。

又见《殷墟书契后编》：

贞于王亥，求年。

乙巳卜，□贞之于王亥。十。

甲辰卜，□贞：来，辛亥。𠄎于王亥。

中国历史学界的两大泰斗之一的王国维教授《观堂集林》中考证：

是《山海经》之王亥，《古本纪年》作殷王子亥，《今本》作殷侯子亥。又前于上甲微者一世，则为殷之先祖冥之子、微之父无疑。卜辞作王亥，正与《山海经》同<sup>⑦</sup>。

殷之先祖王亥和牛有如此密切的联系，则牛在当时一定有其独特的象征指代，具体考证留待本章后两节中进行。

上述史料中之牛，已包含了牝牛一词。

牛在卦爻辞中也大量出现，如下：

《革卦·初九》：巩用黄牛之革。

《无妄卦·六三》：无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。

《大畜卦·六四》：童牛之告。无咎。

《离卦》：利贞。亨。畜牝牛。吉。

《夬卦·六二》：执之用黄牛之革，莫之胜说。

《睽卦·六三》：见舆曳，其牛掣，其人天且劓。无初。有初。

《旅卦·上九》：鸟焚其巢。旅人先笑后号咷，丧牛于易。凶。

《既济卦·九五》：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

《周易》卦爻辞中牛的象辞大量出现，说明卦爻辞和殷商卜辞中有相同的内涵。而且卦爻辞中也有“牝牛”一词，和卜辞同出一辙，从时间前后上讲，卦爻辞中的牝牛显然应是从殷商卜辞中吸收而来。

而马在卦爻辞中也大量出现。如下：

《坤卦》：元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利。西南得朋，东北丧朋。安贞：吉。

《屯卦·六二》：屯如遭如，乘马班如。匪寇，婚媾。女子贞：“不字？”十年乃字。

《坤卦·六四》：乘马班如，求婚媾。往，吉。无不利！

《坤卦·上六》：乘马班如，泣血涟如。

《贲卦·六四》：贲如皤如，白马翰如。匪寇，婚媾。

《大畜卦·九三》：良马逐。利艰贞。曰：“闲舆卫。利有攸往。”



《晋卦》：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

《明夷卦·六二》：明夷于左股，用拯马壮。吉。

《睽卦·初九》：悔亡。丧马勿逐。自复。见恶人。无咎。

《涣卦·初六》：用拯马壮。吉。

而在殷商卜辞中，马的出现并不如牛多。如：

《殷墟文字类编》二·二·〇一八五：

甲午卜，今日王逐马。

又见：

壬辰卜，癸巳，在□王狩毕，允马十有。又见：

甲□毕马允在云。

等等，但“牝马”一词则极为少见。

马在卦爻辞、卜辞中出是大量使用，但“牝马”少见。卦爻辞也是对殷商卜辞的吸收。

而牝马、牝牛现象的解释，无疑是个重要的问题。

### 小结：

卦爻辞中的牝马、牝牛，来源与殷商卜辞中对马、牛大量使用的记录。而牝马一词在卜辞中少见，却大量出现牝牛。可知牝牛、牝马在当时有特殊意义。牝字从牛，牝的本字是匕，可知匕是雌性动物原始指代之一，而牝字则为晚出。

## 第二节 现代学者的看法

牝马、牝牛和母性崇拜的关系，在古代和近现代学者的著作中罕有论及。但是，关于卦画取象中的女阴崇拜（即母性崇拜的特殊表现形式）却常常有人论及。

比如，郭沫若教授《周易时代的社会生活》一书中认为：

八卦的根柢，我们鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画——以象男根，分而为二以象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。

这是主张——为男根的取象，而--为女阴的取象。此说在近代首倡于章太炎，经郭沫若教授而发扬光大。又有钱玄同教授<sup>⑧</sup>、李镜池教授<sup>①</sup>、周予同教授<sup>⑩</sup>、岑仲勉教授<sup>⑪</sup>等学者，皆持此说。这些人的观点，归纳出来即：

其一，阴爻--和阳爻——并重的现象，认为——代表男根、父权、男性崇拜，而--代表女阴、母权、母性崇拜。

其二，他们在卦爻辞中则没有找出明确的母性崇拜痕迹。而只是以性和生殖崇拜代指母性崇拜。

而较为认真地分析了母性崇拜现象的是吕思勉教授，也只是他一人而已。他在《先秦史》一书中说：

女系固非即女权，然女系时代，女权总较男系时代为优，此社会学家之公言也。《礼记·礼运》：“孔子曰：‘我欲观夏道，是故之宋，而不足徵也。吾得坤乾焉’。《郑注》”谓《殷易》首坤。案，凡女第社会，多行兄终弟及之制，殷制实然，盖犹未脱女系社会之习。《坤乾易》及《老子》书，皆其时女权昌盛之徵也<sup>⑬</sup>。

吕思勉教授注意了在易学中的母性崇拜现象，这比上述诸人生殖器取象说的母性崇拜已经有了长足的进步。但是，他没有对《周易》中残存的母性崇拜现象进行具体分析。

上述母性崇拜诸说的不足处乃在于：

其一，卦画取象于男女生殖器说和考古学的实证不符。

其二，性崇拜和母性崇拜不是同一个概念，也有存在互相取代关系。

其三，牝马、牝牛和性崇拜在卦爻辞中不存在直接的对应关系。

其四，上述诸人之说多系主观臆断，而缺乏详细的考证。比

如，钱玄同教授说：

我以为原始的易卦，是生殖器崇拜时代底东西；“乾”“坤”二卦即是两性底生殖器底记号<sup>⑨</sup>。

类似的观点也表现在日本学术界中。如丸山松幸所译《易经》中就赞同上述诸说。

而这些现象在赵国华研究员的书中，才得到彻底改变。分在《生殖崇拜文化论》一书中，以三十多万字的篇幅，详细描述了这样一个过程：

八卦符号中的阴爻--和阳爻--是由半坡氏族文化中鱼祭祭坛的布局图转化而来，而这一鱼祭则反映了对女阴的崇拜。归纳为一句话：八卦卦象是对母性崇拜的反映。

而他立论的根本点就是：

伏羲八卦图中八卦排列的次序数就是八卦各自的数字。

他在书中考证说：

据宋代朱熹的《周易本义》，其文字表述序列是：一乾 ☰，二兑 ☱，三离 ☲，四震 ☳，五巽 ☴，六坎 ☵，七艮 ☶，八坤 ☷。……单从符号表示的八个自然数着眼，从

乾“一”依次排列到 ☷坤“八”，可以认为是“数”的一种“有序”。犹其引人注目的是，这第一个“有序”，又决定了图像标示布局中两两相对符号表示“数”之和全部相等。即：三乾“一”对 ☷坤“八”，☱兑“二”对 ☶艮“七”，☲离“三”对 ☵坎“六”，☳震“四”对 ☴巽“五”，四组符号表示“数”之和均为“九”。这就形成了“伏羲八卦”图中第二个“数”的“有序”这是“伏羲八卦”中符号前和符号上注明的数字绝非“次序数”、而系符号“表示数”的铁证！……

BI2

我们由此猜测，“伏羲八卦”中的八个符号，也许原来分别表示一、二、三、四、五、六、七、八、九这八个自然数。……这不是将今传“洛书”中的“数”演变成八个符号的“形”，而是为八卦八个数号的“形”找到原始的表示“数”，找到“形”表示“数”时的规律<sup>⑮</sup>。

在上述论述基础上，赵国华研究员得出了以下几个结论：

结论之一：表示九条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☰乾(九)演化，表示八条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☲离(八)演化，表示七条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☵坎(七)演化，表示六条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☴巽(六)演化，表示四条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☳震(四)演化，表示三条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☶艮(三)演化，表示两条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☱兑(二)演化，表示一条鱼的半坡鱼纹向八卦符号☷坤(一)演化。

结论之二：八卦起源于半坡母系氏族公社的鱼祭。半坡先民的鱼祭，是一种生殖崇拜的祭祀礼仪，先民通过它祈求实现美好的愿望。其深层含着畏惧。畏惧是伴随着崇拜一起诞生的，由此引出了发禁忌。崇拜是求吉，禁忌是避凶。禁忌产生了占卜，占卜的目的是为了避凶。八卦作为“一种占卜的手段，它的数字、符号和方位图源于半坡氏族母系鱼祭活动中。

这一论证过程，洋洋洒洒用了五、六万字的篇幅。北京大学季羨林教授在为赵国华研究员的书写的序中，也认为：

本书的第一章：“八卦符号原始数字意义的发现，就是非常精彩的一章。……赵国华对于这个问题提出了崭新的独到的见解。我个人认为是非常有说服力的，简直可以说是发千古未发之覆<sup>⑯</sup>。

就赵国华上述观点而言：他的考证更多的是建立在“由此猜测”的基础上，而他最本质上的错误说是：八卦次序数从来就不是八卦符号表示数。这一点不能成立，他的全部考证过程也就从根本上不成立。他是在八卦图和半坡鱼祭祭坛的布局之间，用母性崇拜联系二者。即先有论点和结论，却缺乏具体的论证过程。他的书中的“论证过程”完全是“猜测推导过程”而已。但他的“猜测推导过程”总比以前的诸说中武断的认可有进步多了。

考证半坡氏族鱼祭祭坛的母性崇拜含义、进而证明了半坡鱼纹是对女阴的崇拜，这却是赵国华的成功所在，只是他将这一点和八卦卦象、八卦图相联系时却失败了。

### 小结、

近现代学者认为--取象于女阴，进而去研究原始社会的母性崇拜，但却缺乏详细论证过程。而赵国华研究员却将八卦图和卦次序数混为一谈，然后去证明半坡鱼纹的母性崇拜和八卦之关系。此说根据不足。但他对半坡鱼纹中女阴崇拜现象的考证，却是有其独到之处。

## 第三节 牝马牝牛的宗教思想

有卦爻辞中、不仅仅有讲马讲牛的象辞，反而突出地提到了牝马牝牛，是有其内在的涵义的。

牝马牝牛乃雌性动物的特殊指代，而卦爻辞中讲到女人的象辞，无疑将和雌性动物象辞形成一种呼应关系。它是研究牝马牝牛的宗教思想的有力辅证。

卦爻辞中明显讲到女人的象辞有：

《屯卦·六二》：女子贞：“不字？”十年乃字。

《蒙卦·九二》：纳妇。吉。

《蒙卦·六三》：勿用取女，见金，夫不有躬？无攸利。

《小畜卦·九三》：车说辐。夫妻反目。

《小畜卦·上九》：妇贞：厉。

《泰卦·六五》：帝乙归妹。

《蛊卦·九二》：干母之蛊。不可贞。

《观卦·六二》：窥观。利女贞。

《剥卦·六五》：贯鱼，以宫人宠。无不利！

《大过卦·九二》：枯杨生梯。老夫得其女妻。无不利！

《大过卦·九五》：枯杨生华。老妇得其士夫。无咎。无誉。

《咸卦》：取女。吉。

《家人卦》：利女贞。

《家人卦·九三》：妇子嘻嘻。终吝。

《姤卦》：女壮。勿用取女。

《困卦·六三》：入于其宫，不见其妻。凶。

《渐卦》：女归。吉。利贞。

《渐卦·九三》：妇孕不育。凶。

《渐卦·九五》：妇，三岁不孕。

《归妹卦·初九》：归妹以娣。

《归妹卦·六三》：姐妹以须，反归以娣。

《归妹卦·九四》：归妹愆期，迟归有时。

《归妹卦·六五》：帝乙归妹，其群之袂不如其娣之袂良。

《归妹卦·上六》：女承筐，无实。

《既济卦·六二》：妇丧其茀。

另外，如卦爻辞中讲“系小子，失丈夫”和“系丈夫，失小子”，讲“婚媾”等象辞显然是为女性写的，但因文中没有提到女性用语，暂不计入，只作为参考材料。

这些象辞中，包括下列内容：婚嫁、战争、宫廷内斗、生育、夫妻争吵、畸形婚配、女人擅权、连姻等等，涉及范围之广，已不是一般意义上的女性象辞，而应该是远古时代母性崇拜的文字反映。这些象辞的出现和牝马牝牛的象辞是相互呼应的。

白鸟库吉博士的《朝鲜语とUral—Altai 语との比较研究》一文中考证：

am 함 = 牝 female — a prefix; am k öt 항컷 = 牝 Afemle of animals; am so 함소 = 牝牛 ACOM; a heifer ; am syu 함슈 = 雌雄 Male and female—of anials; am 함 = 母的<sup>⑧</sup>的。

可知：对雌性动物的多样性称呼，在世界上主要的民族语言中是一种共同存在的现象。而让我惊异的是：白鸟库吉博士也注间到了牝牛的问题和这一称呼现象。

对雌性动物的注重只是母系氏族社会中母性崇拜现象的延伸，其目的是要说明：

其一：对人类和动物繁殖生衍的注重。所以卦爻辞中有对女子不孕、怀孕和生产问题的贞问象辞。和上述反引用例子中。

其二：对阴阳生克学说的宗教性理解。如同是畸形婚配，而男娶女就吉利，女娶男就不可以宣杨。乃在暗示残存的母性崇拜要以对阳性的服从和辅助为主。

其三：牝牛的象辞说明了周人在宗教思想中保持着对殷人宗教思想和宗教情感的尊重，同时也暗含着对殷人先祖王亥命丧异的忧患性自我警戒。是为防止前车之鉴的发生。是周人忧患意识的又一表现。

而牝牛还有另外的意义。

即：在中国远古时代的宗教信仰中，牛是神话中麟的代替物。而在中国古籍中就有这种记载：

《元史·王行志》：

至大年，大同宣宁县民家牛生一犊，其质有鳞，无毛。其色青黄若鳞者。

又见《明纪》：

山东牛产犊，如麒麟。

又见《理惑论》：

麟，鹿身，牛尾，鹿蹄，马背。

董作宾教授《‘获白麟’解》一文考证：

据古代的载籍来证，麟的尾确为牛尾了。

据西方的雕刻图像来证麟的趾又是牛趾了。在中国传说中，知道牛的子孙，会变成麟。在西方的记载里，又知道牛的祖宗，也便是麟。麟的角似牛角，这是文字、图画，皆可证明的。牛的色有色，而白色又是麟的特徵了。牛性驯。这些，实在使我们不能不承认麟和牛的关系之密切了<sup>⑨</sup>。

由上述引证，可知：牝牛和甲骨卜辞中的牛孕含着远古时代对麟这一《神话中动物吉祥属性的崇拜。因此，如果说阳刚的父权以龙为代表的话，那么，阴柔的母权应当以麟为代表。中国古代文化思想的特殊性也就由此体现出来。这是卦爻辞中牝马牝牛的宗教思想的一个特殊之处。

### 小结：

卦爻辞中牝马牝牛的宗教思想是母性崇拜的辅助说明，而牝牛和甲骨卜辞中的牛的出现正是远古时代神话中动物麟的一个特殊体现。对牝马牝牛的注重，反映周人对人类和动物繁殖生衍、对殷人宗教思想和宗教情感的尊重。



#### 第四节 牝马牝牛关系考

为何用指代牛的“牝”字来指代马？为何匕牛匕马会以牝牛牝马的形成而中止对“匕”字本义的使用？这是极有意思的问题。

造成这一现象的原因重要一点就是：原始的马字和麟字极为相近，而牛以是麟的具体表现物，于是就出现了这种牝马牝牛的文字现象。牝字取代了匕字。证据如下：

其一：卜辞中马、麟难辨的现象。如：

壬子，王卜，贞：田牢往来亡灾，王固曰：弘吉。兹御获马（麟）一、鹿八。

卜，目贞：逐马（麟）获。

王获马（麟），允获一。

贞乎□逐马（麟）获。

获马（麟）十一。

田于陟，往□获马（麟）一。

毕兹御获马（麟）一、鹿七。

王逐□二马（麟）。

乙巳卜，出贞：逐六马（麟）毕。

癸巳卜，殷贞：旬亡囚。王固曰：又求若溺。甲午，王往逐马（麟），臣出车马……

甲午卜，今日，王逐马（麟）。

父丁鼎三马（麟）。

甲□毕马（麟）允在云。

壬辰卜，癸己，在□王狩毕，允马（麟）十有……

北狩马（麟）。

虫马□□告鹿马（麟）。

在□月，惟王十祀，彤曰：王□□孟□□于惊田。□□获白·马（麟）□于□①⑨。

上述各例中，释为马和释为麟都是可以的，很难有准确的考辨。商承祚教授在《殷墟文字类编》中将上述各例解释为“马”，而且在他之前，清末罗振玉、王襄二人也都将它们认定为“马”。而董作宾教授在《‘获白麟’解》一文中却将上述各例解释为“麟”。马也罢，麟也罢，其外形则极似马之形状，此二字为象形字，实难以准确区分。

其二，古籍中麟身牛形的记载。如：

《尔雅》：

麟，麋身，牛·尾，一角。

《明纪》：

山东牛产犊，如麒·麟。

《元史·五行志》：

大同宣宁县民家牛生一犊，其质有鳞，无毛。其·色·青·黄·若·麟·者·。

《明史·外国》：

麒·麟·，前足高九尺，后六尺，颈长丈六尺。有二短角，牛·尾，鹿身。

《理惑论》：

麟，鹿身，牛尾，鹿蹄，马背。

在所引各例中，马、麟状难以确定，而牛又是麟的主要形状之一，则马和牛，通过麟而互相联系起来。即马、牛有个共同的神话背景：麟。于是，指代牛的“牝”字通用为指代马的“牝”字，也就顺理成章了。匕字被牝字取代，匕马成了牝马，在这一文字内涵转化之中，远西时代的神话中动物麟的形状起了决定作用，它是由匕马向牝马用字转化的桥梁和文化基础。

## 小结：

牝马牝牛有一个共同的文化背景——古代神话中的麟。而在甲骨卜辞中，马麟的字形极为一致，难以区分。而牛的形状以是麟的主要特点之一，因此出现匕马向牝马的文字转化也就在所难免了。

## 本章结论：

本章从对匕字本义考证入手，分析了牝马成牝牛和母性崇拜的关系，并批判了现代学者在此问题上的不妥观点。同时考证了牛、观、麟三者之间的关系，可知牝马牝牛的母性崇拜的辅助反映物，和神话中动物麟代表了殷商文化，而在《周易》中的出现，是同仁对殷人宗教情感的尊重，也是对殷易的继承表现。

## 注释：

①高田真治、后藤基巳《易经》，岩波文库，1969年6月出版。

②《殷墟文字乙编》。

③《殷墟文字辑佚》。

④《南北明》。

⑤《殷墟书契前编》。

⑥《殷墟文录》。

⑦《海宁王静安先生遗书》，上海古籍出版社1983年9月第1版。

⑧郭沫若《郭沫若全集》，人民出版社，1982年第1版。

⑨钱玄同《答顾颉刚先生书》：

我以为原始的易卦，是生殖器崇拜时代底东西“乾”“坤”二卦即是两性底生殖器底记号。

见《古史辨》第1册，上海古籍出版社，1982年第1版。

⑩李镜池《周易探源》：

卦由“—”“--”组成，“--”“—”的原始意义是否代表阴阳或男女，不得而知，看来很有可能。

中华书局，1978年3月第1版。

⑪周子同《孝生与殖器崇拜》：

《易》的——、就是最显明的生殖器崇拜时代的符号。—表示男性的性器官。  
……—表示女性的性器官。

见《周子同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983年第1版。

⑫岑仲勉《易卦爻表现着上古的数学知识》：

其实一和——、“男”、“女”最粗制的象征二则男女构精的象征，这是说明卦爻最初与生理的关系。

⑬吕思勉《先秦史》，人民出版社，

⑭同⑨。

⑮赵国华《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年8月第1版。

⑯同⑮。

⑰见《东洋学报》，第4卷，东洋文库，大正3年3月出版。

⑱均引见《董作宾学术论著》，世界书局，1967年12月再版。

# 结 论

## 第一节 关于《周易》成立的结论

在结束了对《周易》的成立和它的宗教思想的考证和研究之后，在这里，我将系统地描绘出《周易》成立的全部过程。

在没有产生文字的远古时代，中国的初民们为了生产和生活的需要而创造结绳计数法，即在悬挂的绳子上系上结，用来表示数字和最为简单的数量计量。这时一条绳子上可以系上一到十不等的结。十进位法的产生，是人类社会发展史上重大的飞跃，它的来历，迄今尚无定论，我赞成那种认为是取象于双手十指而形成十进位法的观点。这也是一种观象活动。而在结绳计数法中，单手的手指数五和双手的手指数十具有了特殊的进位意义和价值。于是，在中国的初民们对十个自然数进行这种进位处理时，形成了最为原始的神秘数字观念和信仰。于是出现了由一至四、由六至九的具有原始宗教色彩的结绳方式，这一方式画成图形后，我称它为河图洛书原始母图。阴阳观念的出现，造成结绳计数时又具有了另一种神秘色彩。这时的结绳计数方式，我称为河图洛书原始阴阳母图。四方观念产后，横向排列和结绳计数方式出现两种安排方法：①以阳数和阳数，按顺时方向连接。阴数和阴数也按同样方向连接。得出的结绳计数方法，我称为河图洛书原始四方阴阳母图。②以阳数和阳数，按顺时针方向连接。阴数和阴数，按逆时针方向连接。得出的结绳计数方法，也称为河图洛书原始四方阴阳母图。上述两个

图形，前者是今本河图的来源，也是以后周天观念的雏型。后者是今本洛书的来源，也是以后浑天观念的雏型。而在由结数计数向书写契刻的转化过程中，只保留了绳结，以白圈○的形式来指代。因此就形成了书写契刻的表示方法：由一至四和由六至九。而原始的结绳计数方法中的神秘色彩和原始宗教观念形成了对数的崇拜，由此出现了原始的筮法。这种方法在利用书写契刻计数后，占筮工具则或仍以绳子，或改用竹棍，或改用蓍草，或改用石头等等。

在由书写契刻表示计数方法后，对数字的使用逐渐地集中在一六七八九上，演化成了阳爻一和阴爻。这是爻画卦演变的主流。另外文字契刻中的直线符号、结绳计数方法向爻画表示的转化，这是爻画卦形成的两个支流。因为在结绳计数方式和书写契刻计数方式中，最初是利用数字由一到六来占筮的，由此也决定了以后的六爻爻位形式。因此，在爻画卦之前，数字卦时代就已经出现六爻爻位形式的六个数字卦象。这一时代，我称为伏羲时代，而画卦重卦的代表人物，也以伏羲为主。但伏羲氏作为一个部落酋长、远古社会的帝王、众多巫师的代表者，在历史上有过真实的存在。

从筮法到筮书的形成，是以神农作《连山》并创造了一种新的解释占筮之卦的方法为标志的。《连山》是中国易学史上第一部文字化、体系化的著作，它以“艮卦”为首，占筮时用三十六策，具体的占筮方法，我的结论是：

大衍之数五十有五，其用三十有六；分而为二以象两；揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰。十九岁七闰，故再扚而后卦。乾之策，百六十有八；坤之策，百九十有二，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故□营而成易，□□□变而成卦。

它以七和八为占筮之数，以不变为占。但为了更好地判定

吉凶，神农发明了把两卦并在一起去判定吉凶的方法，一个为本卦，全由七和八组成的占得之卦。一个作为之卦，它也是由本卦得出，是本卦的参考。究竟《连山》是“□营而成易，□□□变而成卦”的呢？目前尚不知，需要夏代历法中的“十九岁七闰”进行仔细的研究才可以确定。《连山》八卦的基本取象是：君臣民物阴阳兵象。（我怀疑这是《连山》八卦的应用取象。）

在夏商之时，黄帝作了《归藏》，它仍然沿用六十四卦的基本结构，它的八卦基本取象是：天地山川日月云气。它的应用取象是：归藏生动长育止条。《归藏》以《坤卦》为首，又称《坤乾》。它的筮法用四十五策，以七和八为占，也是以不变之卦为主。它的筮法，我的推测是：

大衍之数五十有五，其用四十有五；分而为二以象两；揲之以四以象四时；归奇于扚以象闰。十九岁七闰，故再扚而后卦。乾之策，百六十有八；坤之策，百九十有二，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故□营而成易，□□□变而成卦。

《归藏》中的突出思想特色是它的女权思想。这里的“□营而成易”，□□□变而成卦也需要通过对商代历法中的“十九岁七闰”进行仔细的研究才可以确定。

《连山》因为是第一部筮书，它大量利用了以往的筮占和龟卜中的记录文辞作为卦爻辞，古代传说它有八万字，可见其始创和繁衍。而《归藏》则成熟多了，也简练多了。传说它有四千三百字。由夏易到商易的发展。卦爻辞从始创阶段的繁衍变成成熟阶段的简练。逐渐从形而下之象向形而上之象发展着。

《周易》是中国易学史上第三部筮书，它以《乾卦》为首，以九和六为占，以变动之象为占。它的卦爻辞大部分形成于文王之手。文王作了部分卦爻辞时，又利用周民族的数字卦去推衍并印证六十四卦。另外一些卦爻辞则由周公及周公时代的巫

史们补充完成。文王在作卦爻辞时，利用了在他之前就已有的先天八卦方位观念去判定卦象和方位之间的吉凶对应关系。这在筮法上重大变化有六点：①用四十九策②五岁而再闰③四营而成易④十有八变而成卦⑤以九六为占⑥以变卦为占。由此就形成了文王“演《周易》”的传说。

《周易》的八卦卦象、卦名和八卦取象，前两者是三代一样的而后者则是天地日月雷风山泽。八卦卦名和卦象及《周易》八卦的基本取象是三位一体的，它的形成受两个规律的作用：象形文字说，乾、天、☰，坤、地、☷，离、火、☲、坎、水、☵，上述四个卦的四个基本取象和四个卦象之间，通过卦象和取象文字之间的象形关系联系起来。而震、雷、☳，艮、山、☶，兑、泽、☱，巽、风、☴，上述四个卦的四个基本取象和四个卦象是在象形文字说和会意说双重规律作用下的结果。而八卦的应用取象则是从基本取象中依照象形、会意的方法派生出来。三代易书的八卦卦名是一样的。六十四卦卦名也大致相同，有些卦名有文字上变化，但本义是相同的。《周易》六十四卦卦名的形成，和夏商二代易书一样，是在取象法和取义法作用下形成的。其中，同人、艮、履、否四个卦卦名是卦辞和爻辞在初期传抄过程中位置发生错换造成的。对此四个卦，后人采用补加卦名的方法是不妥的。

《周易》卦爻辞中“三”大量出现，而在数字卦阶段，“六”大量出现。对三的重视成了《周易》中象数思想的特色之一。而乾、坤二卦用九爻、用六爻则是文王时代产生的用于判断是否占得乾坤二卦的标准，这是出于维护筮法准确性的考虑，也是产生变卦的象征。在今本《周易》中，爻位在下，则象辞中的取象也在下；爻位在上，则象辞中的取象也在上。反映了



象和数的一种对应关系。

《周易》本名是《易象》。周易指周朝的占筮书。而今本《周易》一名是在周易和《易象》基础上形成的，是古人把周易的书名《易象》和《易象》的所有者周易浑成一体形成的。三易得名都是由观象而来。

三易的卦序各不一样，而周易本身卦序就有多种排列方法。其中，帛书本卦序反映了一种整体变化规律，即阴动而阳不动。而今本卦序作为儒家思想的反映，缺少这种整体上的一致性。但我认为帛书本卦序也不是最原始的《周易》卦序。

在《周易》思想中，象学思想具有重大意义，象辞在卦爻辞中具有形而上的特点，这使象辞成为同类事物本质属性的表现。而象辞和兆辞通过偶然性关联，构成了《周易》中的具有因果性的必然律。由此在动态卦象和功誉卦象的作用下，使第五爻成为统帅一卦的主爻，形成了中国文化体系中独特的象学思想。

象学思想到了《左传》和《易传》中，形成了两种象数观：由象到数的《左传》象数说，由数到象的《易传》象数说。由此又形成了不同的易学流派和占筮方法。

孔子对《周易》的研究，下过很大的功夫，他整理、编定了同时代及以前学者研究易学的论著，后学把他的看法以《子曰》形式体现出来。在孔子生前，《序卦》、《杂卦》尚没有加入《易传》行列。而《杂卦》形成很早。汉代出土的《说卦》三篇不是指今本《易传》中的“说卦”、《序卦》、《杂卦》，而是指《说卦》上、中、下三篇，和今本《说卦》名同而实异，是当时或孔子时代人讲《易》的著作。

## 第二节 关于《周易》宗教思想的结论

毫无疑问,《周易》产生的目的是用于占筮。而对筮法的信仰是原始宗教思想的特色之一。在《左传》,时代,卜法和筮法并存。具体使用时,有先卜后筮的学派,也有先筮后卜的学派。这以《周礼》和《左传》为代表。《左传》的突出观点是“筮短龟长,不如后长”。而《周礼》的突出观点是“凡国之事,先筮而后卜”。但更多时候是以卜法为主。但筮法是在人谋和鬼谋双重作用下形成的。而人谋的因素则揭示了人的理性意识的崛起。但是卦爻辞中兆辞对卜辞的继承,说明龟卜信仰作为一种传统,成为筮法信仰的过渡,它的有利成分又被后者所吸收利用。

而《周易》宗教思想的阴阳学说,是从古地理学术语中产生,逐渐形成成为哲学和宗教的阴阳概念。但这一概念却为东部地区所无,而盛行于西部、中部地区。以阴阳概念用为沟通世间万物的媒介,由此建构起中国文化和哲学的核心:阴阳思想。促使阴阳成为中国文化和哲学的象征指代。而在《周易》中,卦名和原始爻位中不含有阴阳思想,卦象和卦爻辞中却大量体现了阴阳思想。阴阳思想在夏商易书中却是以两极性观念而出现的。

和阴阳思想的产生同样古老而悠久的是感生帝说双连这天人感应、人神一体的古老的宗教信仰。这一信仰在卦爻辞中,通过咸、艮二卦而体现出现。即以卦爻辞的形式记述了人女和天神相感而生下部落酋长的故事,同时又反映了当时的性舞蹈风俗,一种乞求生产丰收、人畜兴旺的性的信仰。

另一方面,对雨水的乞求,对龙蛇图腾的信仰,成为乾、坤、大有三卦中的宗教思想的具体表现。与此有关的焚巫尪以消灾

求雨的信仰，也成为《周易》宗教思想中龙蛇图腾的组成成分之一，一起构成了《周易》时代的文化传统和宗教心理的支柱，成为研究《周易》时代宗教思想的重大课题。

《周易》中象学思想，从思想特色来区分，可以分成两种：阴阳之象和忧患之象。而作为由宗教从上哲学的体现者之一的忧患意识，在《周易》的宗教思想中具有独特的地位和价值。从远古时期的禁忌制度中形成的前忧患意识，在卦爻辞中的象由形而下向形而上转变过程中，过渡成卦爻辞中的忧患意识，并力求阳爻和阳爻爻位的统一，表现出交感和变易的思想，完成了忧患意识和阴阳思想的统一，成为《周易》的哲学性和宗教性的集中体现。

当然，研究《周易》的宗教思想不可能不涉及到它的天命鬼神观。卦爻辞中没有“神”字，而鬼和天、命、帝三者组成一组对立性概念。在《周易》的宗教思想中，正逐渐消失着崇尚鬼神的原始宗教心理，从而加大了天的地位，追求天人合一、天人感应的效果，逐渐取代了人谋鬼谋中的鬼谋色彩，启迪并参与了人的理性意识的崛起。

另一方面，残存在的母性崇拜代表了周人对殷商文化和宗教的尊重，成为《周易》中重阳的辅助说明。

总之，《周易》时代的宗教思想表现从宗教向哲学的过渡，它是对远古禁忌、图腾制度、古神话和风俗习惯中的文化传统等方面的继承和升华，形成以卦爻辞、卦象、爻位三位一体为表现形式，以阴阳之和忧患之象为主干，反映了人的理性意识崛起并走向成熟的原始宗教思想。它是《周易》成立的重要的文化背景和辅助说明，直接影响了《易传》哲学的建构和体系的形成。它又是《周易》思想的核心组成。中国的哲学和文化正是孕育在这一母体之中。

## 附 录：

### 本论文全部引用论著索引

按出现先后顺序为次。其中《周易》、帛书六十四卦不计在内。按报刊类、论文类、著作类三类划分。全论文共计引用论著 404 种。

第一类：报刊类。共 37 种 59 期。

1. 《中山大学学报》，1956 年第 1 期。
2. 《国民杂志》，1941 年第 8 期。
3. 《中国哲学史研究》，1979 年第 1 期。
4. 《考古学报》，1980 年第 4 期。
5. 《光明日报》，1993 年 2 月 28 日。
6. (前)《中央研究院历史语言研究所集刊》，第 1 卷第 1 期、第 27 卷、第 4 卷。
7. 《燕京学报》，第 6 期。
8. 《清华周刊》，第 39 卷第 9 期。
9. 《中国学报》，第 2 期。
10. 《国学月报》，第 2 卷第 11 期。
11. 《文史》第 20 期、第 24 期。
12. 《孔孟学报》第 12 期。
13. 《河北大学学报》，1980 年第 4 期。
14. 《文物》，1984 年第 3 期。
15. 《制言》，1939 年第 49 期。
16. 《文物参考资料》，1956 年第 11 期。
17. 《东方杂志》，第 24 卷第 21 期。
18. 《考古》，1981 年第 2 期，1976 年第 4 期。

19. 《国粹学报》，1909年第5卷。
20. 《史学年报》，1930年第1卷。
21. 《羊城晚报》，1986年6月12日。
22. 《中国古代史论丛》，第1辑。
23. 《北平华北日报》，1936年2月16日。
24. 《哲学评论》，1936年第1期。
25. 《中国哲学》，第7辑、第11辑。
26. 《东方学报》，昭和22年6月号。
27. 《中国社会科学》，1984年第3期。
28. 《齐鲁学刊》，1984年第6期。
29. 《哲学研究》，1960年第7期。
30. 《周易研究》，第3期。
31. 《东洋学报》，第4卷、第35卷。
32. 《清华学报》，新1卷第2期。
33. 《安阳发掘报告》，第2期、第3期。
34. 《中国史研究》，1979年第1期。
35. 《北平晨报思辨》，1936年第32期至第37期。
36. 《台湾大学文史哲学报》第5期。
37. 《中华易学》，第150期至第160期。

第二类：论文类。共76篇。

38. 张政烺《试释殷周青铜器铭文中的易卦》。
39. 岑仲勉《易卦爻表现着上古的数学知识》。
40. 詹秀惠《周易卦爻辞之著成年代》。
41. 蔡介民《周易源流考》。
42. 余永梁《易卦爻辞的时代及其作者》。
43. 顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》。
44. 林炯阳《周易卦爻辞之作者》。
45. 屈万里《易卦源于龟卜考》。

46. 高明《《连山》、《归藏》考》。
47. 刘师培《《连山》、《归藏》考》。
48. 黄优仕《周易名义考》。
49. 饶宗颐《殷代易卦及有关占卜诸问题》。
50. 郭沫若《关于易经的信》。
51. 顾颉刚《三皇考》。
52. 吴鹭山《河图洛书析疑》。
53. 陈道生《重论八卦的起源》。
54. 汪宁生《八卦起源》。
55. 张政烺《殷商甲骨文中所见的一种筮卦》。
56. 张亚初、刘雨《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》。
57. 徐锡台《研讨殷墟卜辞中《巫》、《寔》、《帝》三字产生的本义》。
58. 钱立同《答顾颉刚先生书》。
59. 周予同《孝与生殖器崇拜》。
60. 郭沫若《周易时代的社会生活》。
61. 张政烺《帛书六十四卦跋》。
62. 李学勤《谈安阳小屯以外出土的有字甲骨》。
63. 胡怀琛《八卦为上古数目字说》。
64. 章太炎《八卦释名》。
65. 黄寿祺《周易名义考》。
66. 钱穆《论十翼非孔子作》。
67. 陆侃如《论卦爻辞的年代》。
68. 本田成之《作易年代考》。
69. 郭沫若《周易之制作年代》。
70. 王开府《周易经传著作问题初探》。
71. 于豪亮《帛书周易》。

72. 黄寿祺《从‘易传’看孔子的教育思想》。
73. 冯友兰《‘易传’的哲学思想》。
74. 余敦康《从‘易经’到‘易传’》。
75. 高明《孔子的易教》。
76. 高亨《左传、国语的周易说通释》。
77. 尚秉和《左传、国语易象释》。
78. 出石诚彦《龙の由来について》。
79. 出石诚彦《天马考》。
80. 出石诚彦《鬼神考》。
81. 出石诚彦《上代支那の异常出生说话について》。
82. 出石诚彦《上代支那の旱魃と请雨》。
83. 董作宾《‘获白麟’解》。
84. 董作宾《殷历中几个重要问题》。
85. 董作宾《尧典天文历法新证》。
86. 董作宾《殷代的纪日法》。
87. 董作宾《殷历谱后记》。
88. 武内义雄《読易私言》。
89. 白鸟库吉《朝鲜语とUral—Altai 语の比较研究》。
90. 白鸟清《殷周の感生传说の解释》。
91. 贝塚茂树《龟卜と筮》。
92. 江邵原《易卦如何得名》。
93. 沈有鼎《周易卦序分析》。
94. 董作宾《甲骨文断代研究例》。
95. 庞朴《阴阳五行探源》。
96. 沈颀民《周易管见》。
97. 闻一多《高唐神女传说之分析》。
98. 郭沫若《释祖妣》。
99. 斯维至《汤祷雨桑林之社和桑林之舞》。

100. 王明《成卦新解》。  
101. 裘锡圭《焚巫尪与作土龙》。  
102. 南方熊楠《十二支考》。  
103. 吴森《易经和杜威思想的革命观》。  
104. 刘钰《关于易经卦画起源之研究》。  
105. 本田成之《作易年代考》。  
106. 徐锡台《释四位奇偶数和四位（包括五位）阴阳符号排列组合成的图形画》。

107. 内藤虎次郎《易疑》。  
108. 郑衍通《易与天文》。  
109. 吴澄《答田副史第三书》。  
110. 闻一多《周易义证类纂》。  
111. 津田左右吉《易に关するの考察》。  
112. 沈彪民《先后天释疑》。  
113. 刘节《易象和鲁春秋》。  
114. 李翊灼《易系传释九卦大意》。

第三类、著作类。共计 269 种。

115. 《伪三坟》。  
116. 《易坤灵图》。  
117. 《尚书大传》。孔安国著。  
118. 《左传》。  
119. 《汉书》。  
120. 《帝王世纪》。皇甫谧著。  
121. 《世本》。  
121. 《管子》。  
122. 《尸子》。  
123. 《陶渊明全集》。陶渊明著。  
124. 《路史》。



125. 《孝经钩命诀》。
126. 《史记》。
127. 《庄子》。
128. 《春秋后语》。
129. 《拾遗记》。
130. 《礼记正义》。
131. 《潜夫论》。王符著。
132. 《国语》。
133. 《山海经》。
134. 《诗经》。
135. 《魏志》。
136. 《淮南子》。刘安编。
137. 《周易集解》。李鼎祚著。
138. 《周易正义》。孔颖达著。
139. 《晋书》。
140. 《炎黄氏族文化考》。王献唐著。
141. 《儒教史》。户川芳郎、蜂屋邦夫、沟口雄三合著。
142. 《中国古代宗教与神话考》。丁山著。
143. 《郭沫若全集》。郭沫若著。
144. 《古代中国の神神》。御手洗胜者。
145. 《礼记》。
146. 《群经说》。黄以周著。
147. 《后汉书》。
148. 《周易研究论文集》。
149. 《法言》。扬雄著。
150. 《论衡》。王充著。
151. 《崔东壁遗书》。崔述著。
152. 《周易探源》。李镜池著。

153. 《易经》。丸山松幸译。
154. 《汉书注》。颜师古著。
155. 《梦溪笔谈》。沈括著。
156. 《The Golden Bough》Frazer 著。
157. 《老子》。
158. 《易赞和易论》。郑玄著。
159. 《太平御览》。
160. 《通志》。郑樵著。
161. 《隋书》。
162. 《文献通考》。马端临著。
163. 《路史发挥》。
164. 《新唐书》。
165. 《旧唐书》。
166. 《易经原义的发明》。杜而未著。
167. 《殷墟书契考释》。
168. 《尚书》。
169. 《董作宾学术论集》。董作宾著。
170. 《覈灵赋》。扬雄著。
171. 《易图明辨》。胡渭著。
172. 《论语》。
173. 《新论》。桓谭著。
174. 《古今图书集成》。
175. 《说文解字》。许慎著。
176. 《汉语と日本語》。藤堂明保著。
177. 《国学讲话》。王缙尘著。
178. 《原始思维》。列维—布留尔著。
179. 《古今数学思想》。M·克莱因著。
180. 《左传注疏》。孔颖达等著。

181. 《古神话选释》。袁珂著。
182. 《生殖崇拜文化论》。赵国华著。
183. 《思问录》。王夫之著。
184. 《搜神记》。干宝著。
185. 《古史辨》。顾颉刚等著。
186. 《周易尚氏学》。尚秉和著。
187. 《易传注》。韩康伯著。
188. 《周易集注》。来知德著。
189. 《易学会通》。苏渊雷著。
190. 《中国算学之特色》。三上义夫著。
191. 《中国文字学》。马叙伦著。
192. 《先秦经籍考》。
193. 《柏根氏旧藏甲骨文字考释》。
194. 《周予同经学晚论集》。周予同著。
195. 《易例》。惠栋著。
196. 《仲氏易》。毛奇龄著。
197. 《易经》。铃木由次郎著。
198. 《周易口诀义》。史徵著。
199. 《周易姚氏学》。姚配中著。
200. 《乾凿度》。
201. 《容斋随笔》。洪迈著。
202. 《周易参同契》。魏伯阳著。
203. 《释名》。刘熙著。
204. 《诚斋易传》。杨诚斋著。
205. 《周易本义》。朱熹著。
206. 《周易大纲》。吴康著。
207. 《周易与文化》。林灿予著。
208. 《易のはなし》。高田淳著。

209. 《易と中庸の研究》。武内义雄著。
210. 《殷墟文字甲编》。
211. 《乾坤凿度》。
212. 《古书真伪及其年代》。梁启超著。
213. 《经学教科书》。刘师培著。
214. 《刘申叔先生遗书》。刘师培著。
215. 《周易哲学及其辩证法因素》。李景春著。
216. 《中国哲学史论》。任继愈著。
217. 《中国哲学思想发展史》。任继愈主编。
218. 《人论》。恩斯特·卡西尔著。
219. 《博物志》。张华著。
220. 《殷墟卜辞综述》。陈梦家著。
221. 《周易杂论》。高亨著。
222. 《孔子家语》。
223. 《论语と孔子の思想》。津田左右吉著。
224. 《香草校书》。于鬯著。
225. 《西周甲骨探论》。王宇信著。
226. 《阅微草堂笔记》。纪昀著。
227. 《殷契粹编》。
228. 《春秋公羊传解诂》。何休著。
229. 《殷墟书契续存》。
230. 《卜辞通纂考释》。郭沫若著。
231. 《殷墟文字类编》。
232. 《戡寿堂殷墟文字》。
233. 《殷墟文字丙编》。
234. 《周易注》。王弼著。
235. 《易经》。高田真治、后滕基已合著。
236. 《殷墟文字乙编》。

237. 《殷墟文字外编》。
238. 《观堂集林》。王国维著。
239. 《海宁王静安先生遗书》。王国维著。
240. 《殷墟文字类编》。
241. 《明纪》。陈鹤著。
242. 《元史》。
243. 《理惑论》。牟子著。
244. 《尔雅》。
245. 《南北明》。
246. 《殷墟文字辑佚》。
247. 《殷墟文录》。
248. 《先秦史》。吕思勉著。
249. 《饮冰室合集》。梁启超著。
250. 《晋书》。
251. 《云南少数民族思想史史料汇编》。
252. 《中国の思想》。竹内 著。
253. 《三代吉金文存》。
254. 《怀米山房吉金图》。
255. 《发生认识论原理》。让·皮亚杰著。
256. 《历法通志》。
257. 《十驾斋养新录》。钱大昕著。
258. 《中国哲学范畴集》。
259. 《经义考》。朱彝尊著。
260. 《周易集解纂疏》。李道平著。
261. 《郑氏周易》。
262. 《尔雅义疏》。
263. 《纬書の成立とその展开》。安居香山著。
264. 《周易校勘记》。阮元著。

265. 《周易古经今注》。高亨著。
266. 《周易本义》。中村璋八、古藤友子合著。
267. 《周易卜子夏传》。小林珠渊校。
268. 《易经讲话》。公田连太郎著。
269. 《易经》。今井宇三郎著。
270. 《易译注》。本田济著。
271. 《易学》。本田济著。
272. 《周易注疏》。长泽规矩也著。
273. 《经典释文》。陆德明著。
274. 《毛诗郑笺》。郑玄著。
275. 《初学记》。徐坚等著。
276. 《河南程氏遗书》。程颐、程颢合著。
277. 《荀子》。
278. 《墨子》。
279. 《书斋夜话》。俞玉著。
280. 《支那神话传说の研究》。出石诚彦著。
281. 《易经入门》。安岗正笃著。
282. 《闻一多全集》。闻一多著。
283. 《全国商史学术讨论会论文集》。
284. 《春秋合诚图》。
285. 《中国青铜时代》。张光直著。
286. 《加拿大皇家安大略博物馆藏明义士旧识甲骨文字》。
287. 《春秋繁露》。董仲舒著。
288. 《山海经注》。郭璞著。
289. 《墨余录》。毛祥麟著。
290. 《南方熊楠全集》。南方熊楠著。
291. 《读易详说》。李光著。
292. 《易学应用之研究》。陈立夫主编。

293. 《周易探原》。郑衍通著。
294. 《易原就正》。包仪著。
295. 《甲骨文字释林》。于省吾著。
296. 《伊川易传》。程颐著。
297. 《李氏易解胜义》。李富孙著。
298. 《气象学》。岗田武松著。
299. 《周易浅述》。陈梦雷著。
300. 《图腾与禁忌》。弗洛依德著。
301. 《习学记言序目》。叶适著。
302. 《易论十三篇》。李觏著。
303. 《殷周时代的中国社会》。吕振羽著。
304. 《比较哲学与文化》。吴森著。
305. 《殷墟卜辞研究——科学技术篇》。温少峰、袁庭栋著。
306. 《甲骨文与殷商史》。
307. 《铁云藏龟》。刘锴著。
308. 《屈原赋注》。戴震著。
309. 《说文解字诂林》。丁福保著。
310. 《礼书考辨》。陈祥道著。
311. 《史记志疑》。梁志绳著。
312. 《中国通史简编》。范文澜著。
313. 《玉篇》。顾野王著。
314. 《夜航船》。张岱著。
315. 《易说》。惠士奇著。
316. 《西谿易说》。李过著。
317. 《易童子问》。欧阳修著。
318. 《周易讲座》。金景芳著。
319. 《学易四种》。金景芳著。
320. 《周易阐微》。吕绍纲著。

321. 《汉籍を观る》。徳富猪一郎著。
322. 《中国古代社会研究》。郭沫若著。
323. 《说文解字注》。段玉裁著。
324. 《易经研究论集》。
325. 《周易补注》。戴东原著。
326. 《青铜时代》。郭沫若著。
327. 《于豪亮学术文存》。于豪亮著。
328. 《周易纵横录》。
329. 《太玄》。扬雄著。
330. 《汉上易传》。朱震著。
331. 《周易内传》。王夫之著。
332. 《周易外传》。王夫之著。
333. 《殷历谱》。董作宾著。
334. 《中国哲学与中国文化》。成中英著。
335. 《易经注释史纲》。户田丰三郎著。
336. 《东洋思想の研究》。小柳司气太著。
337. 《东洋思想の研究续集》。小柳司气太著。
338. 《思想を观る》。宇野哲人著。
339. 《北堂书钞》。虞世南著。
340. 《春秋左传集解》。杜预著。
341. 《经籍纂诂》。阮元著。
342. 《经义述闻》。王引之著。
343. 《经传释词》。王引之著。
344. 《困学纪闻》。王应麟著。
345. 《南村辍耕录》。陶宗仪著。
346. 《尙书》。章太炎著。
347. 《经学通论》。皮锡瑞。
348. 《经学历史》。皮锡瑞。



349. 《文史通义》。章学诚。
350. 《周易举正》。郭京著。
351. 《了翁易说》。陈瓘著。
352. 《周易古占法》。程迥著。
353. 《春秋占筮书》。毛奇龄著。
354. 《易象意言》。蔡渊著。
355. 《读易会通》。丁寿昌著。
356. 《谈艺录》。钱钟书著。
357. 《古典新证》。闻一多著。
358. 《易经新证》。于省吾著。
359. 《山海经研究论文集》。
360. 《陔余业考》。赵翼。
361. 《七国考》。董说著。
362. 《中国文学史简编》。陆侃如著。
363. 《汉书艺文志注释汇编》。陈国庆著。
364. 《六十四卦经解》。朱骏声著。
365. 《周易解考》。丁晏著。
366. 《过庭录》。宋翔凤著。
367. 《周易论略》。陈柱著。
368. 《易经阴阳宗教》。杜而未著。
369. 《山海经注》。袁珂著。
370. 《商周考古》。北京大学历史系编。
371. 《先秦汉魏易例述评》。屈万里著。
372. 《归藏》。马国翰辑。
373. 《日知录》。顾炎武著。
374. 《连山》。马国翰辑。
375. 《古今伪书通考》。张心徵著。
376. 《古希腊罗马哲学》。北京大学哲学系编。

[General Information]

书名=周易发生学

作者=刘正著

页数=492

SS号=11227058

出版日期=1993年12月第1版